ابخانهٔ
س شورای
سلامی

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب منطوق و مفهوم
مؤلف
جلد (۶۸۷) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۲۹۲
۴۲۶۹۷

خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۶۸۷

۶۸۷

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب منطوق و مفهوم
مؤلف
جلد (۶۸۷) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۲۹۲
۴۲۶۹۷

خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۶۸۷

۶۸۷

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

البحث في المفهوم والمنطوق وهما وصفان من اوصاف المدلول كالكلي والجزئي والمتواطي والمشكك وليسا من اوصاف الدال
قطعا كالحقيقة والمجاز والمشترك والمنقول والمشتبه والمجمل والظاهر والصريح والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين
والمحكم والمتشابه وغير ذلك مما لا يخفى كونه من اوصاف الالفاظ الدالة على الاظهر المتبادر من تعاريف المنطوق الآتية من
كونه عبارة عما دل عليه اللفظ من حكم او وصف كما سيجيء خلافا لما عن ظاهر الشهيد الثاني والحاجبي والعضدي وجماعة اخرى
من كونهما من اوصاف الدلالة كالمطابقة والتضمن والالتزام بل قد يعطيه كلامهم في تقسيم المفاهيم وحجيتها وعدم حجيتها
بل قد يستدل على ذلك بعدهم المفهوم والمنطوق من الدلالات الثلث الا ان جميع ذلك غير صالح للمعارضة مع ظهور
تعاريف المنطوق او صريحها في كونهما من اوصاف المدلول مضافا الى اشتمال كلامهم على التصريح بان المراد بالموصول في
قولهم المنطوق ما دل عليه اللفظ هو الحكم او الوصف الذي لا يخفى كونه من المدلول ويرشد الى ذلك ذكرهم تقسيم الدلالة
الى المفهوم والمنطوق كما لا يخفى على ذي الانس بمحاورات الاصوليين ولا ينافي ذلك البحث في حجية المفاهيم وعدمها لان
مرجعه الى اثبات المفهوم وعدمه لا انه مع ثبوته حجة ام لا ضرورة ان مفهوم الشرط في قول القائل ان جاءك زيد فاكرمه هل له
مفهوم ام لا لا انه مفهوم حجة ام لا بعد فرض ثبوت المفهوم له ومع ذلك فلا منافاة بين كون المفهوم حجة بهذا المعنى وبين
كونه من صفات المدلول دون الدلالة بل الحجية بهذا المعنى لا ينطبق الا على فرض كونهما من صفات المدلول دون الدلالة
واما عدهم المفهوم والمنطوق من الدلالات الثلث فواضح ان المراد به كون دلالة اللفظ عليهما دائرة بين الدلالات الثلث
لا دوران نفس المفهوم والمنطوق بينها او كونهما داخلين فيها حقيقة ثم الظاهر ان المفهوم والمنطوق ليسا بخارجين
عن احد الدلالات المزبورة قطعا وهل الدلالات المزبورة ايضا دائرة بين المفهوم والمنطوق ومنحصرة فيهما بحيث
لا يتصور واسطة بينهما اصلا ام لا ظاهر الاكثر او صريحهم الدوران والانحصار فانهم بين من اخذ في تعريف المنطوق قيد
وجوب كونه في محل النطق وفي تعريف المفهوم نقيضه وبين من عكس ثم قال المفهوم خلافه او العكس ومن الواضح
انه اذا دار الامر بين النفي والاثبات لم يتعقل واسطة بينهما اصلا فمن يقول ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم

لان علم فالدلالات الثلث فيها كما هو الشأن من التعاريف وهكذا من قال بان الموصوف بالمنطوق ما فهم من اللفظ نطقا
والمفهوم خلافه لكن الفاضل في النهاية جعل دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة من المنطوق الغير الصريح جماعة من المتأخرين بكونها من المنطوق
الغير الصريح كما سياتي ولا واسطة بينها اقال ثالثة قال بعضهم المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مع انه دور وينقض بدلالة
الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا اشكال فيها انها دلالة المنطوق انتهى كلامه ودفع مقاله
فان كان هذا منه اصطلاحا في قبال اصطلاح القوم فلا مشاحة والا فالظاهر اندراج دلالة الاقتضاء والايماء في المنطوق
عند القوم نعم ربما يظهر من المحكي عن التفتازاني انه ادرجها تحت المفهوم وكيف كان فالتقسيم حاصر في ظاهر جميع كلماتهم و
كلام الفاضل المذكور غير مطابق لها ثم الكلام في تعريف المفهوم والمنطوق على ما عرف به الحاجبي والعضدي وتلقاه الاكثر بالقبول
ما دل عليه اللفظ في محل النطق ومعناه المتبادر الى الذهن اولا مع القطع النظر عن تحليل مفرداته ان المنطوق شيء من حكم او
وصف يدل عليه اللفظ في حال النطق من غير الاحتياج الى الخروج عن ترجمة مفردات الكلام والمفهوم حكم دل عليه اللفظ لا
في محل النطق كقولنا اذا جاء زيد فاكرمه منطوقه وهو الاكرام عند المجيء مستفاد من حاق ترجمة الالفاظ من غير واسطة بينها
بخلاف مفهومه الذي هو عدم الاكرام عند عدم المجيء فان ترجمة ما تحت الالفاظ لا تفي بذلك بل لا بد من ملاحظة العلاقة
والملازمة بين الاكرام والمجيء وهذا التعريف بهذا المعنى الظاهري المبني على عدم المداقة في المراد من محل النطق موافق
لظاهر تعريف الامدي عن ان المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا فان ظاهره ارادة ما ذكرنا بمعنى كون المنطوق مستفادا من صرف
ترجمة الالفاظ من غير الاحتياج الى الواسطة بخلاف المفهوم ومن هنا يندفع عن هذا التعريف ما اورد على طرده بصدقه
على المفهوم ايضا لانه مفهوم من اللفظ ايضا نطقا ووجه الدفع واضح لكن جعل العضدي قوله في محل النطق بمعنى اخر غير الذي
قلنا حيث قال او يكون حكما للمذكور وحالا من احواله وهذا مبني على كون الظرف مستقرا حالا من الضمير المجرور في عليه او من
الموصول وكون المراد من محل النطق شيئا منطوقا به والمعنى ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم واقعا
في شيء مذكور منطوق به في الكلام وهذا الحسن مطابق لما ذكره جماعة من ان المنطوق حكم او حال موضوعه مذكور في الكلام

والمفهوم

والمفهوم حكم موضوعه غير مذكور فيه وسالم عن الاستخدام الذي توهمه الفاضل القمي فانه مبني على ان يراد بالموصول الحكم
وبالضمير المستتر في الحال راجع اليه موضوعه حتى يكون المعنى المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوعه مذكورا في محل
النطق واذا جعلنا المراد بمحل النطق شيئا منطوقا به لم يكن حاجة الى تقدير الموضوع كما يظهر بالتامل ثم جعل الظرف مستقرا
مع امكان تعلقه بالفعل الموجود في الكلام وهو ما دل على الوجه الذي بيناه خلاف الظاهر جدا كما ان تفسير محل النطق
بشيء مذكور منطوق به ايضا غير ملائم لظاهر اللفظ بل ربما يخل بطرد التعريف لصدقه على كثير من المفاهيم كمفهوم
اللقب والحصر في نحو قول القائل يجب اكرام غير زيد وانا غير زيد قائم ومفهوم الغاية في نحو قوله صم الى الليل لان موضوع
الحكم المفهومي في هذه الامثلة جميعه مذكور منطوق به لان مفهوم الاول عدم وجوب اكرام زيد ومفهوم الثاني
عدم قيام زيد ومفهوم الثالث عدم وجوب الصوم بعد الليل وموضوع الاولين هو زيد وموضوع الثالث هو الليل
وهما مذكوران في الكلام فالاولى تفسير محل النطق بما ذكرنا الذي يرجع الى كون الدلالة بلا واسطة دلالة اولية
من غير توقف على شيء اخر غير فهم ترجمة الالفاظ لان جميع المفاهيم لا بد في دلالة اللفظ من الالتفات الى الملازمة
الثابتة بينها وبين المنطوق لانها من الدلالات الالتزامية قطعا لكن يرد عليه ايضا انه لا مائز ح بين المفهوم والمنطوق
الالتزامي لثبوت الواسطة في الدلالة في الاخير ايضا فهو دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد او على وجوب المقدمة
او دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة وغيرها من المناطيق مما لا يدل عليه اللفظ الا بعد ملاحظة الملازمة بينها
وبين مدلول اللفظ وبهذا يندرج تحت تعريف المفهوم مع عدم كونها منه جدا اللهم الا ان يفرق بين اقسام
الالتزامات ويقال ان الالتزام اللفظي داخل في المفهوم والالتزام العقلي مثل دلالة الامر على وجوب المقدمة
وحرمة الضد داخل في المنطوق وهذا ايضا غير مجد لان الالتزام لا يكون الا حيثما كان بين الملزوم واللازم
ملازمة واقعية والا كان نسبة اللفظ الى جميع ما هو خارج عن معنى المطابقي متساوية لا وجه لدلالته على بعض
دون بعض وح فالالتزامات كلها عقلية ويمكن التوجيه بان الملازمة تارة تكون واقعية مثل ما بين حرمة الضد

ووجوب الضد الآخر والاشراق بالنسبة الى الشمس وهكذا واخرى يكون اعتبارية بمعنى ان الموضوع في حد ذاته لا يستلزم ذلك المدلول الالتزامي
لكن الواضع حين وضع اللفظ له اعتبر فيه مفادا يستلزمه بحيث لا ينفك عنه وح فاللفظ الدال على المعنى المطابقي لولا اعتبار علقة بين ذلك
المعنى وبين المدلول الالتزامي لما كان دالا عليه وذلك لعدم ثبوت الملازمة الواقعية بينهما لكن لما اعتبر الواضع في الوضع تقارنهما او اشترط
في الموضوع له اجتماعهما فلا جرم يدل اللفظ عليه التزاما وضعيا فكل ما كان من هذا القبيل من الالتزامات يكون من المفهوم وكل ما كان
من قبيل الاول وهو ما كان منشأ الدلالة الالتزامية العقلية الواقعية يكون من المنطوق فدلالة الامر بالشيء على حرمة الضد باعتبار
كونها من الالتزامات العقلية الناشئة عن استحالة انفكاك حرمة احد الضدين عن وجوب الآخر تكون من المنطوق بخلاف
دلالة قوله ان جاءك زيد فاكرمه على عدم الوجوب عند عدم المجيء فان هذه الدلالة لما ليس منشأها ثبوت الملازمة الواقعية بين
الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لعدم ثبوت الملازمة الواقعية كانت مستندة الى محض اعتبار الواضع
او محض اعتبار الواضع فيكون لفظية مندرجة تحت تعريف المفهوم الا ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن غبار فان الملازمة الوضعية
بعد اعتبار الواضع تكون عقلية لان وجوب اكرام زيد مثلا عند المجيء وان لم يلزمه عدم الوجوب عند عدم المجيء واقعا
لا في نظر العرف الا انه يمكن ان يكون كذلك في نظر الموجب بحيث يكون وجوب حيث لا يكون مجيء ولا ريب ان الملازمة
الثابتة بين الوجوب عند المجيء وعدم الوجوب عند عدم المجيء ح عقلية كغيرها من الملازمات العقلية ومعنى اعتبار
الواضع للملازمة هو ان يكون قد وضع اللفظ لهذا القسم من الوجوب المعلق على المجيء خاصة ولا ريب ان الالتزام ح يكون
ايضا عقلية مثل احد الامثلة المذكورة نعم فرق بين هذا القسم من الالتزام وبين سائر الالتزامات العقلية وهو ان
هذا الالتزام مقصود للمتكلم من الكلام بخلاف غيرها والسر في ذلك ان الملازمة اذا كانت باعتبار الواضع ولم يكن
ثابتة بين المعنيين مع قطع النظر عن الوضع فيقتضي القصد الى افادة المدلول المطابقي والالتزامي معا بخلاف ما
اذا كانت الملازمة بين المعنيين مع قطع النظر عن الوضع لا يستدعي قصد المتكلم افادة ذلك اللازم ح كحرمة الضد
ووجوب الضد الآخر لما كانا متلازمين [illegible] عقلا فالمتكلم بصيغة الامر مثلا لا يستلزم القصد الى افادة

حرمة

حرمة الضد لان الواضع انما وضع اللفظ للوجوب خاصة واما حرمة الضد فهي مما لا يخطر بذهنه فكيف عن اعتباره هامع الوجوب
بخلاف الحكم بالجملة الشرطية فانها تستلزم القصد الى افادة المعنى الالتزامي الذي هو الانتفاء عند الانتفاء على فرض كونها
موضوعة للحكم المعلق على الثبوت لانك اذا لم تقصد الانتفاء عند الانتفاء لم تكن قاصدا التمام للموضوع له اعني الثبوت
عند الثبوت على وجه التعليق وح فالاولى تعريف المفهوم بانه حكم لغير المذكور في غير محل النطق او افادة بالدلالة
الالتزامية فانه ح لا يصدق على شيء من الالتزامات المنطوقية لانها غير مقصودة بالافادة وانما يدل عليها اللفظ بالالتزام
من غير قصد وينطبق على جميع المفاهيم اما على مفهوم الشرط في نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه فظاهر لان عدم وجوب الاكرام
عند عدم المجيء حكم مستفاد من الجملة المذكورة مقصودة للمتكلم ثابت لغير المذكور وهو عدم المجيء مع كون الاستفادة
في غير محل النطق لكونها التزامية وكذا الكلام في سائر المفاهيم الواضحة مثل مفهوم الوصف ونحوه واما انطباقه على
على المفاهيم الثلثة المتقدمة التي كانت خارجة عن تعريف الحاجبي على تفسير العضدي فظاهر ايضا بملاحظة الاعتبارات
فان الحكم المفهومي في الغاية في نحو قوله صم الى الليل ثابت لغير المذكور بالمغايرة الاعتبارية وهو الليل فانها وان كان
مذكورا في الكلام الا انه وقع غاية للحكم الاثباتي وفي طرف المفهوم يقع ظرفا للحكم النفيي لان مفهوم هذا الكلام عدم
وجوب الصوم في الليل ومن الواضح ان الليل الذي يعتبر في الكلام ظرفا غير الليل الذي يعتبر غاية هذا مع انه يمكن
ان يقال ان موضوع الحكم المفهومي اعني عدم الوجوب انما هو الصوم وما بعد الليل وهو غير مذكور في الكلام وانما المذكور
فيه هو الصوم في النهار الى الليل وهكذا الكلام في مفهوم اللقب في نحو قولنا يجب اكرام غير زيد فانا لو جعلنا موضوع الحكم
المفهومي هو زيد كان غير مذكور في الكلام بالمغايرة الاعتبارية لان زيد المذكور فيه ليس متعلق الاكرام المأمور به
بل متعلقه انما هو غيره وقد صار هو متعلقا للاكرام الغير المأمور به في طرف المفهوم [illegible] المغايرة الاعتبارية يكفي
في تميز المفهوم عن المنطوق وان جعلنا موضوعه هو اكرام زيد بان نجعل الحكم هو [illegible] الوجوب كان غير مذكور
حقيقة لان المذكور في الكلام انما هو اكرام غير زيد لا اكرامه والمفهوم [illegible] لانا زيد تام قصد الى

الموصوف في الصفة وهو قولنا زيد ليس بقاعد ولا شاعر وهكذا الى ساير الأوصاف فضير اشكال ان جعلنا الحكم المفهومي
والمنطوقي عبارة عن المفهوم الثابت للموضوع لأن موضوع الحكم المفهومي في المثال الاخير هو عدم قصود زيد المذكور
في الكلام فلابد من التزام كونه منطوقا وبدلو لا تضمنا بان يكون مدلول الحصر للطابقي مركبا من اثبات ونفي لموضوع
واحد نعم لو جعلنا الحكم عبارة عن النسب الجزئية لا نفس المحمولات انطبق تعريف المفهوم الذي ذكرنا عليه لان الحكم السلبي
الذي هو المفهوم ثابت لغير المذكور اي المحمول الغير المذكور وهو قاعد مثلا ولا يرد ان مناط الفرق بين المفهوم والمنطوق
عند الجماعة هو بذكر الموضوع وعدم ذكره لا بذكر المحمول وعدم ذكره لان الظاهر ان هذا المناط اغلبي يتخلف احيانا كما في
مفهوم الحصر وان المناط ذكر جميع اطراف القضية من الموضوع والمحمول بحيث اذا لم يكن احدهما مذكورا كان الحكم مفهوما
وانا بحث عن ذلك فسمه منطوقا اذ لا يختلف الحكم باختلاف تسمية شيء مفهوما او منطوقا ولذا قل الجدوى في
اكثار الكلام في حدها وكان عطف عنان المقال عن هذا المضمار اولى ومايقال من ان فائدة معرفة الفرق بينهما تظهر
عند تعارض الأدلة لما تقرر في كون المفهوم المنطوق اقوى من المفهوم فلابد من تميز احدهما عن الاخر على الوجه التام
مدفوع بان المدار في قوة الدلالة وضعفها ليس على ماوقع عليه الاصطلاح بل على الخفاء والظهور العرفيين فرب ما يطلق
عليه الأصوليون المفهوم يكون اخص مايسمونه بالمنطوق منها ما سمي عند اصحابنا مفهوم بسمونه المستنبط ثم المفهوم اقسام كثيرة
منها مفهوم الشرط ونعني به ان ما اخواته المعروفة بادوات الشرط كلو ولما واما الأسماء المتضمنة لمعانيها فلكلها مشاركة
لهاته البحث كما صرح به في القوانين والاشارات واختلفوا في حجية مفهوم الشرط الى اقوال والمراد بالشرط في محل النزاع
هو الجملة الواقعة عقيب شيء من ادوات الشرط واخواتها الحكوية بحصول مضمون جملة اخرى عند حصولها ومانسب الى
بعض الأذهان من تناول [illegible] الشرط مثل ان يقال اكرم زيدا بشرط ان يجيئك محل الملح بلا مانع
وتحقيق المرام في هذا المقام [illegible] والتامل في مواضع الأدوات المستفاد من الجملة الشرطية العارية عن
القراين الخارجية هل هو [illegible] الخاصة وهي سببية الجزاء للشرط او مجرد التلازم والارتباط سواء كان

مثاله سببية الشرط للجزاء فهل تستفاد زيادة على ذلك انه لازم او العكس او كونهما مسببين لثالث وامثلة كل واحد من هذه الاقسام كثيرة
كثيرة واضحة الثالث انه على فرض كون العلاقة هي سببية الشرط للجزاء فهل تستفاد زيادة على ذلك انحصار السبب فيه حتى يكون
علة تامة يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ام لا والذي يقتضيه النظر السليم انه لا اشكال في استفادة الأوليين وان
المتبادر من الجملة الشرطية ثبوت علاقة خاصة بين الشرط والجزاء وهي سببية الأول للثاني اما ثبوت اصل العلاقة
في الجملة فلعله مطابق لجميع استعمالات الشرطية فان تعليق احد المتنافيين في الوجود من دون تلازم بينهما او تعلق على
على الاخر بادوات الشرط وما في حكمها مع ما كثر في المحاورات من دون ملاحظة شيء من العلاقات كان لا يوجد وعلى
فرض وجوده كما في كلمات المنطقيين اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق مجاز خارج عن قانون الوضع مع امكان
دعوى تلازمهما وثبوت العلاقة بينهما باعتبار الأشتراك في العلة نعم ثبوت العلاقة في مثل قوله لو لم يخف
الله لم يعصه خفي فان عدم المعصية لو لم يكن مرتبطا بمخافة الله فلا ارتباط له بعد المخافة قطعا ومثله جميع
استعمالات ادوات الشرط الوصلية مثل قوله اكرم الضيف ولو كان كافرا حيث ان مدخول حرف الشرط في مثل هذا المقام
غير صالح لان يكون مربوطا بالجزاء المتقدم فهذه الاستعمالات خارجة عن الاستعمالات مجازية بعد شهادة التبادر بذلك
ويمكن ارجاع التجوز في هذه المقامات الى الاسناد دون الكلمة بان يقال ان ثبوت العلاقة في هذه الأمثلة
ادعائية فكان المتكلم نظر الى زيادة اهتمامه بثبوت الشرط عبر بما يتوهم كونه مانعا عن ثبوته بصيرورته المقتضي مبالغة
في دفع هذا التوهم واظهارا لان الجزاء متحقق على جميع التقادير على الوجه الأبلغ لكونه من ادب البلاغة التعبير عن
غير المانع المناسب لحاله الممانعة بصورة السبب مبالغة في دفع التوهم [illegible] ومن هنا اشترط في ان الوصلية
ونحوها كون مدخولها من شانه الممانعة عما قبلها كما في المثال المزبور فلو قيل اكرم الاخ ولو كان حاضرا كان
غلطا من الكلام وعلى هذا فالتجوز ليس في حرف الشرط في شيء بل في المعنى [illegible] لكون له وعداوة ثانيا
واما كون العلاقة هي سببية الأول للثاني فلعلها ينطبق كثيرا استعمالات ان ما يخالفه ظاهرا من الاستعمالات

ما وقع لسان غير واحد من الأصوليين الى ما يطابقه حيث قالوا ان قول القائل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء الذي
جعل فيه المسبب شرطا والسبب جزاء انما هو باعتبار ملاحظة كون نزول الثلج علة للعلم بوجود الشتاء وهو معلول
للعلم بنزول الثلج كما لا يخفى لكن ينبغي التامل في ان هذا الظهور اعني سببية الأول للثاني هل هو مسبب عن وضع ادوات
الشرط او من تجرد الكلام عن سائر الشروط والقيود وات توضيح ذلك انه لا شبهة في ان المتبادر المستفاد من نحو قوله
اذا طلعت الشمس فالنهار موجود وامثاله من الجمل الشرطية انما هو ان وجود الأول سبب للثاني لكن هذه الافادة
لها طريقان احدهما ان يكون مسببة عن وضع الواضع ولعبارة ايام في معنى ادوات الشرط بان تكون دالة على مجرد العلقة والارتباط
بينهما والثاني ان يكون منشأ اطلاق الكلام وتجرده عن القيود بان يكون بانتقال ان تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط
خاصة من دون اعتبار وجود شيء اخر معه يلزمه كون الأول علة للجزاء فان معنى الاطلاق في التعليق انه اذا وجد الشرط
المعلق عليه فبمجرد وجوده يكون الجزاء موجودا سواء وجد في عالم الوجود شيء اخر مع وجوده ام لا وهذا لا ينفك
عن كونه علة لوجود الجزاء اذ لو كان علة الجزاء غير الشرط لزم كذب الاطلاق المذكور حيث لا يلزم من صرف وجود الشرط
مع فرض عدم وجود شيء اخر اعني علة وجود الجزاء وجوده والحاصل ان الشرط لو لم يكن علة للجزاء فاما ان يكونا معلولي علة
واحدة او يكون الشرط معلولا للجزاء وهو معلول لعلته وعلى التقديرين لزم الكذب في اطلاق التعليق المدلول عليه
بادوات الشرط اذ يحتاج الجزاء في وجوده ح الى شيء اخر غير الشرط فلا يصح الحكم بان صرف وجوده مع قطع النظر عن
وجود [illegible] فان قلت اذا فرضنا الشرط موجودا في احد التقديرين فلا جرم يكون
[illegible] وجود الجزاء موجودا [illegible] المعلول عن العلة فيصح تعليق وجود الجزاء ح على صرف وجود
الشرط في هذا الفرض [illegible] وجوده لا وجود علة الجزاء واما فيجري الاطلاق ايضا قلت مقارنة وجود
الشرط مع علة الجزاء في الواقع لا يقتضي اطلاق التعليق في عالم التفهم والتفهيم فان المقتضي له انما هو عدم افتقار
الجزاء في وجوده الا غير الشرط في عالم [illegible] مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عن حاق ذاته والحاصل ان

المصحح

المصحح للاطلاق ان لا يكون الجزاء في حال ذات الشرط متوقفا على غيره او لو لم يكن كذلك لم يكن معلقا على صرف وجوده فان
ما عدا العلة من الأمور المقارنة ليس معلق عليه على سبيل الاطلاق فان قلت الاطلاق بالمعنى الذي ذكرته وحاصله
تجريد النظر عما عدا الشرط من الأشياء جميعا لا يجوز الالتزام به على تقدير كونه سببا للجزاء ايضا لان الشرط باعتبار كونه
معلولا لعلته لا يمكن نسبة السببية اليه مع قطع النظر عن وجود علته ضرورة عدم كونه موجودا ح فكيف يكون سببا
لوجود غيره اعني الجزاء فلا بد من فرض وجود علته اولا ثم نسبة السببية اليه وح نقول انه على تقدير كونهما معلولي علة
واحدة نفرض اولا وجود علته ثم نحكم بوجود الجزاء عند وجوده من غير حاجة الى تقييد اخر غير ذلك التقييد اعني فرض
وجود العلة وهكذا اذا كان الشرط معلولا للجزاء فانه يلاحظ وجود علة الجزاء عند فرض وجود الشرط اولا ثم يحكم بوجوده عند
وجود الشرط قلنا لا نسلم انه لا بد من فرض وجود علة الشرط اولا ثم الحكم بسببيته على تقدير كونه مسببا ح انتهى الاطلاق
انهم كان في صورة كونه معلولا او كونهما مشتركين في العلة بل يجوز الحكم بسببيته مع فرض انتفاء علته انتهى غاية الامر ان هذا
الفرض باعتبار اقتضائه مفارقة المعلول عن علته محال لكنه لا يوجب كذب الاطلاق في السببية بخلاف ما لو كان الشرط
معلولا للجزاء فانه مع فرض انتفاء علة الجزاء لا يجوز الحكم بوجوده عند وجود الشرط فان الشيء اذا لوحظ مفارقا عن علته
لا يمكن الحكم بوجوده عند وجود معلوله فليتدبر في المقام فكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بسببية الشرط للجزاء التي
تستفاد من الجمل الشرطية كونه علة مستقلة من غير مشاركة غيره معه في التسبيب فلا يتناول الشروط التي ليس لها
سوى التقدم الطبعي من غير اقتضائها في حد انفسها مع قطع النظر عن حال اجتماعها مقارنا لارتفاع الموانع ووجود
المشروط وتوضيح ذلك انه ظهر مما ذكرنا امور الأول ان الجمل الشرطية تفيد وجود الثاني عند وجود الأول [illegible] بعينها
الراجعة الى التلازم دون المقارنة الاتفاقية والثاني انها تفيد [illegible] الوضع او باعتبار الاطلاق وعدم التقييد كون الأول
مقدما على الثاني في الرتبة فاحتمال كون الأول مسببا عن الثاني او كونهما مسببين عن ثالث مندفع باحد الامرين
والثالث انها تفيد استقلال الأول بالسببية للجزاء وهذا ايضا يمكن اسناده الى الوضع والى الاطلاق فان المشاركة

في السبب بان اطلاق الحكم بوجود الثاني عند وجود الاول لا يقتضي عدم التقييد بانه اذا وجد الاول فسواء وجد
معه شيء آخر ام لا يوجد الثاني فلولا استقلاله في العلية لزم ان لا يحكم بوجود المعلول عنده فعلى تقدير
فهل يستفاد منها زيادة على الامور الثلثة المزبورة انحصار السبب في الشرط حتى يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء كما
يقوله القائلون بحجية مفهوم الشرط ام لا كما يظنه المانعون فتمام البحث في حجية مفهوم الشرط تعيين هذا المقام وتشخيص
ان الادوات الشرطية بل هي موضوعة لافادة وجود الثاني عند وجود الاول بعلاقة سببية الاول على وجه الانحصار
او لمطلق السببية الغير الابية عن ثبوتها لغير الشرط الاول ايضا ثم ان النزاع في ثبوت المفهوم للشرط لا اختصاص
له بشيء من المقامات فيلاحظ في سائرها حتى في مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان ونحوها من الانشا آت
فمن لا يقول به يقول ان مثل قول الواقف وقفت داري على اولادي ان كانوا فقراء لا يدل على انتفاء الوقف عند
انتفاء الفقر ولا يلزم منه مشاركة الفقراء والاغنياء منهم في الاموال الموقوفة لان عدم الدلالة على الانتفاء
عند الفقد لا يستلزم الدلالة على الثبوت لكن في تمهيد القواعد للشهيد الثاني قده ما ينافي ذلك فانه بعد
ان ذكر الخلاف في حجية مفهوم الشرط والوصف قال ولا اشكال في دلالتهما في مثل الوقف والوصايا والنذور والا
كما اذا قال وقفت على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك وهذا الكلام عندنا ليس بمتين ولعل الذي
اوقعه في هذا الوهم امران احدهما اقتضاء العرف بعدم مشاركة الاغنياء من الاولاد مع الفقراء في الوقف
في المثال المزبور وان الاشتراط في مثل ذلك احترازي يدل على منع غير المتصف بالشرط من الوقف والثاني فهم التعارض
بينه وبين ما لو قال بعده وقفت هذا على اولادي مطلقا ولو كانوا فقراء فان هذا يدل على دلالة الاشتراط في
قوله ان كانوا فقراء على الانتفاء عند الاستغناء والا لما وقع بينه وبين قوله الثاني تعارض اصلا والجواب اما عن
الاول فقد ظهر من ان عدم مشاركة الاغنياء لا يحتاج فيه الى الاستناد الى المفهوم فانا لو قلنا بعدم حجيته ايضا نقول به
من حيث ان الكلام باعتبار اختصاصه بالفقراء لا يكون شاملا لغيرهم كما ان لفظ الاولاد باعتبار عدم شموله

الاخوان

الاخوان والاعمام وسائر الاقارب لا يشملهم جدا توضيح ذلك ان دلالة الكلام تتقدر بقدر ما فيه من الالفاظ والقيود
فاذا قيل زيد قائم فالمدلول المستفاد منه ثبوت القيام لزيد مع السكوت عن ثبوته لعمرو ولكن لا شبهة في ان مثل
هذا السكوت يفيد القطع للمخاطب بعدم كون عمرو مقصودا بالاخبار بالقيام عنه في نظر المتكلم بهذا الكلام وان
الاخبار به عنه يحتاج الى ذكر كلام آخر وما يفيد مفاده وهذا كاف في عدم تناول الحكم بغير واجد الشرط في الانشاآت
حتى ان المخاطب لا يتوقف في الحكم باختصاص الوقف بالفقراء في المثال المزبور فحكمه نحو الحكم بكون الموقوف هو الدار خاصة
دون سائر الاموال من غير حاجة الى دلالة لفظ الدار والشرط على الانتفاء عند الانتفاء من حيث المفهوم وهذا
واضح لمن تامل واما عن الثاني فلان معارضة قوله الثاني وقفتها على جميع اولادي ولو كانوا اغنياء مع القول
الاول انما هو لاجل عدم قابلية الجزاء اعني وقف الدار المعينة للتعدد فلولا ذلك كان ثبوت المعارضة بينهما مستندا
الى المفهوم كما ذكرنا وهذا مثل لو قال ثانيا بعتها او لا وقفتها على الفقراء فان معارضة هذا القول مع القول الاول ايضا
واضحة ولكنها ليست لاجل ثبوت المفهوم لقوله وقفت بل لان المال الواحد لا يحتمل البيع والوقف معا هذا ثم اعلم
ان الشرط على تقدير كونه ذا مفهوم لا يقتضي انتفاء الجزاء مطلقا عند انتفاء الشرط بل بعد ملاحظة القيود والخصوصيات
والخصوصيات المعتبرة في جانب المنطوق فاذا قيل ان جائك زيد فاكرمه يوم الجمعة كان مفهومه عدم وجوب الاكرام المقيد
بكونه في يوم الجمعة عند انتفاء المجيء فلا يدل على عدم وجوب الاكرام الواقع في يوم السبت لان المفهوم انما يثبت
للشرط من جهة دلالته على عدم سببية الاول للثاني واقتضاء انتفاء السبب انتفاء المسبب وبعد ان قيد الجزاء بشيء
من القيود كان ما اثبته الشرط بالسببية ذات الجزاء الملحوظ فيها ذلك القيد فلا يلزم من ذلك على استلزام
عدم السبب عدم المسبب سوى فقدان الجزاء المقيد بالقيد المزبور عند فقدان الشرط واما الجزاء المجرد عن ملاحظة
ذلك القيد فليس من مقتضيات الكلام مفهوما ومنطوقا انتفاؤه عند انتفاء الشرط وهذا واضح لا سترة عليه
ولا فرق فيما ذكرنا بين شيء من القيود والخصوصيات وعدم الخصوصية التي تجعل الجزاء باعتبار خصوصية الانشاء فمفهوم

فاما خصوصية الاثر في ارادة المتكلم بحسب تقييد الطبيعة واطلاقها على القولين والوجه ما بيناه ثم ان مقتضى الاصل في مسئلة
الالتزام بمقالة القائلين بالمفهوم لا يبعد ان ذلك بما يقتضيه اصل من الاصول اللفظية او الاصول العملية بل يجب انه اذا
اريد اثبات الجزاء عند انتفاء الشرط فالقائل بالمفهوم مستظهر بالاصل لاصالة عدم وجوب سبب اخر للجزاء واما القائل
بعدم المفهوم فهو وان لم يلزمه الحكم بثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط بل هو ايضا يتمسك بالاصل عند الشرط الشك في
ثبوته نظرا الى عدم استلزام القول بعدم دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء القول بالدلالة على الثبوت لكن لو
فرضنا ان منكر المفهوم اراد اثبات الجزاء لسبب اخر غير الشرط المذكور وانكره القائل بالمفهوم كان قوله موافقا للاصل
فان قلت هلا تمسكت باصالة عدم اعتبار الواضع الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط ليكون مقتضى الاصل
اللفظي عدم ثبوت المفهوم قلت لا مجال للاصل في الاوضاع التوقيفية بعد العلم بصدور الوضع في الجملة لوقوع المعارضة
بين الاصلين فاذا اثبت الاصل عدم كون لفظ زيد موضوعا لكذا عند الشك في وضعه له او لشيء اخر عارضه اصالة
عدم وضعه لذلك الاخر فنحن اذا علمنا ان الجمل الشرطية قد وضعت لسببية الاول للثاني وشككنا في كونه احد
الاسباب او السبب المنحصر كان التمسك باصالة عدم اعتبار الانتفاء عند الانتفاء راجعا الى اصالة عدم كونها
موضوعة لافادة سببية الاول على وجه الانحصار وهي المعارضة بعدم كونها للغير المنحصر فان قلت لا نسلم ان مقالة
القائلين بالمفهوم مطلقا موافق للاصل فان الجزاء اذا كان حكما مخالفا للاصل كما في قوله عم الماء اذا بلغ قدر
كر لم ينجسه شيء كان قول المنكرين موافقا للاصل فان الاصل في الاشياء الطهارة ومقتضاه ان يكون غير الكر
قابلا للتنجس بخلاف القول بعدم المفهوم فانه موافق للاصل قلنا الجزاء سواء كان موافقا للاصل او
مخالفا لا بد في وجوده من سبب يستند اليه والا كان تعليقه على وجود الشرط لغوا فان المستغني عن
المؤثر لا يعلق وجوده على وجود شيء ولا يحتاج في وجوده الى الاسناد الى سبب ووضع الجمل الشرطية يأبى
عن ذلك بل يقتضي استناد وجوده الى وجود الشرط وهذا يقتضي افتقاره في وجوده الى مؤثر يوجب

قولنا ان جائك زيد فاكرمه عدم وجوب اكرامه عند عدم المجيء باي انشاء كان لا عدم وجوب اكرامه بالوجوب الحاصل
من الانشاء الكائن في طرف المنطوق والا لم يكن فرق بين القول بالمفهوم وعدمه لان الوجوب الحاصل من الانشاء الخاص
غير قابل للثبوت عند انتفاء الشرط ابدا على القول بعدم المفهوم ينبغي القطع ايضا بانتفاء ذلك الوجوب الخاص الحاصل
من الانشاء الخاص الموجود في طرف المنطوق عند انتفاء الشرط فالفرق بين المفهوم والمنطوق ان الكلام على تقدير
الاول يدل على انتفاء سنخ الوجوب باي انشاء كان وعلى التقدير الثاني لا يدل على انتفاء شيء من الوجوب لكن الوجوب
الحاصل من ذلك الانشاء الخاص باعتبار امتناع ثبوته عند انتفاء الشرط يكون ممتنعا من هذه الجهة والسر فيما ذكرنا
ان هذه الخصوصية العارضة للوجوب باعتبار الانشاء الخاص تعد من لوازم الكلام والتعبير عن المقصود بحيث
لا ينفك عنها او عن مثلها ابدا فلا يحصل بسببها تقييد بطبيعة الوجوب في طرف المنطوق حتى يكون المفقود
في جانب المفهوم الطبيعة المقيدة وان شئت تقول ان المنفي في جانب المفهوم هو الذي حكم بترتبه على وجود الشرط
ولا ريب ان المترتب على وجوده في مثل قولك ان جائك زيد فاكرمه انما هو مطلق وجوب الاكرام المعرى عن
خصوصية شيء من الانشاءات والامور الكاشفة والحاصل انه يلزم فقدان الشرط المترتب عليه انتفاء مطلق
الوجوب دون الوجوب المتحقق بالانشاء الموجود في طرف المنطوق وبعبارة اوضح من الجميع ان القيود المشخصة
للطبايع نوعان احدهما ما يمكن ان يتصوره المتكلم قبل الكلام قيدا او شخصا لها كالقيام والقعود والزمان والمكان
وامثالها فيقول اكرم في يوم الجمعة مثلا والثاني ما يمتنع تصوره قبل تحقق الكلام قيد الحكم وذلك مثل البيانات
والتعبيرات الخاصة التي لا بد منها للمتكلم في بيان المقصود والذي يعتبر في الجزاء مفهوما ومنطوقا انما هو القسم
الاول واما القسم الثاني مما لم يكن له اثر في تقييد الطبيعة في ارادة المتكلم فلا يكون قيدا للطبيعة لا في المنطوق
ولا في المفهوم ولا يتفاوت في ذلك بين ما اذا قلنا بان صيغة الامر وضعت لمطلق الانشاء وان كانت دائمة
الاستعمال في الانشاءات الخاصة او قلنا بوضعها لكل واحد من الانشاءات الجزئية وان كان اصل الوضع عاما

عاما

لو لم يكن شيء يقتضي وجوده لكان منتفيا وح عند انتفاء ذلك الشرط لا يمكن الحكم بوجوده لا عن سبب لابد من وجود
سبب آخر والأصل عدمه فعدم التنجس في المثال المزبور باعتبار كونه معلقا على الكرية يكون ثابتا بالأصل ومفتقرا
لا المؤثر وهذا يدل على ان الأصل في المياه التنجس بالملاقات الا اذا وجد فيها شيء يمنع عن التنجس ولذا يعبر الفقهاء
عن الكر بالعاصم والحاصل ان الجزاء الموافق للأصل الأولي اذا استفيد في الجملة الشرطية انتفاؤه في الوجود الى المؤثر
كان نقيضه الأصل عدمه عند انتفاء الشرط حتى لو كان مثل الاباحة والبرائة وهذا واضح لا اشكال فيه اذا عرفت جميع ما ذكرنا
فاعلم انه ذهب الى نفيه جمع من الاعلام ثبوت المفهوم للجمل الشرطية والحق عندنا هو الثبوت لتبادر انحصار سبب الجزاء
في الشرط منها ويلزمه الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء كما تقدم بيانه ويشهد على ذلك ايضا استدلال ارباب اللسان
بها على الانتفاء عند الانتفاء في غير موضع مما وصل الينا من الأخبار والآثار وقد ذكر صاحب الإشارات موارد كثيرة
منها قول الصادق ع في موثقة ابن بكير عن بعض اصحابه لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما كان ذلك حيث
قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الأمة او اقل ومنها ما عن شرح الجامع
من نسبة حجية المفاهيم المخالفة الا اللقب الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة او عبيد ومخالفة الأخفش لهم على
ما نقل منه غير قادح في الاستناد اليهم الى قولهم في مثل المقام المعتضد فيه بالشهرة بين اوائل الأصوليين كما
قيل الذين لا يقصر الاعتداد بهم عليهم في نحو المسألة عن الاعتماد على اقوال اهل اللغة واما ما يقوله المنطقيون
من ان القياس الاستثنائي لا ينتج الا نتيجتين احدهما وضع التالي بوضع المقدم والآخر رفع المقدم برفع التالي
وانه لا ينتج رفع التالي برفع المقدم الذي هو عين القائل بالمفهوم فلعله لابتناء ما قلنا لانهم ليسوا في مقام بيان
جميع مؤديات الجمل الشرطية من الدلائل المطابقية والالتزامية ونحوهما بل في صدد بيان ما يحصل من الملازمة
بين الشيئين من الاستنتاجات ومن الواضح ان صرف الملازمة لا يستدعي الا الجزم بوجود اللازم عند وجود
الملزوم بانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم واما انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم فلا يستدعيه لجواز كون

اللازم اعم فلا يلزم من انتفائه انتفائه فالقياس الاستثنائي عندهم للانتقال من وجود الملزوم الى وجود اللازم ومن انتفاء
اللازم الى انتفاء الملزوم واما تعبيرهم عن هذه الصورة الشرطية بجعل الملزوم شرطا واللازم جزاء فانما هو بصيرورتها في ذلك على وجه
المطابقة لا لأجل اختصاصها بافادة ذلك ولهذا لو استعملت فيما يلزم من وضع المقدم وضع التالي كانت مجازا والحاصل انهم في
مقام بيان النتائج الحاصلة من القياسات الاستثنائية لا في مقام بيان تمام مداليل الجمل الشرطية وتعبيرهم لها لا يفيد
حصر دلالتها فيما ذكروه من النتيجتين مع ان كون حجية قولهم بحيث يصادم قول النحاة المصرح كثير منهم بوضع كلمة ان لسببية الأول
للثاني في المستقبل الى السببية المستقلة المستلزمة للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء غير واضحة وهل التبادر الذي ادعينا
وضعي او اطلاقي ناش من عدم التقييد او عقلي مسبب عن خروج الكلام عن اللغوية كما زعمه بعض المحققين وجوه اقربها الأول والمراد
بالأول ان يكون الانتفاء عند الانتفاء ماخوذا في معنى الجمل الشرطية عند الواضع اما على وجه التضمن بان يكون حروف الشرط
موضوعة للثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء على وجه يكون كل واحد منهما جزء من معناها كما امكن الالتزام
في مدلول مادة السبب نظرا الى كونه موضوعا لما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم في اللغة او في اصطلاح القوم واما على
وجه الالتزام بان تكون قد وضعت لبيان الربط الخاص الحاصل بين شيئين اعني السببية المنحصرة التي يلزمها الحكم بالانتفاء
عند الانتفاء نظير دلالة الأمر على الوجوب بالالتزام بناء على كون الموضوع له هو من الطلب المتأكد كما الذي يلزمه المنع
من الترك لا الأمر المركب من الطلب والمنع من النقيض حتى يكون الوجوب مدلولا تضمنيا كما يقوله صاحب المعالم وهو الأقرب
وفاقا للأكثر بل لم يعرف القائل بالتضمن وان جعله في الاشارات فان اثبات الالتزام دون خرط القتاد فكيف في
عن التضمن ولا يتوهم ان معنى دعوى التبادر بناء القول بالالتزام بان المراد ان المتبادر من الجمل الشرطية كون الثاني
مرتبطا بالأول ومعلقا عليه على وجه خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء والمراد بالثاني ان هذا التبادر والظهور ليسا
مسببين عن الوضع كما ذكرنا بل من تجرد الشرط عن انضمام آخر معه في الكلام فان هذا التجرد ظاهر في ان المؤثر في وجود
الجزاء انما هو الشرط بخصوصه على وجه الانحصار فيلزم الانتفاء عند الانتفاء اذ لو كان للجزاء سبب آخر غيره الذي جعل

شرطا لكان المؤثر في وجود الجزاء هو القدر المشترك بين الشرط المذكور وغيره وهذا خلاف ما يعد فرق ظهور الجملة باعتبار عدم التعدية
في تأثير خصوصية الشرط المذكور في الجزاء ويمكن تقرير استفادة المفهوم من الإطلاق بوجه آخر وهو انه لو كان للجزاء سبب آخر لزم
تقييد منطوق الجملة بما اذا كان ذلك السبب مفقودا لأن تمام تأثير احد الأسباب موقوف على عدم وجود الآخر والا لزم اجتماع
المؤثرات المتعددة في شيء واحد فحيث اطلق المتكلم المنطوق وحكم بوجود الجزاء عند وجود الشرط مطلقا او الكان الاطلاق كاذبا و هذا
واضح والمراد بالثالث ما اشار اليه المدقق الشيرواني تبعا للمحكي عن الأبهري والسلطان ره حيث قال ان اللفظ لما كان
وافيا بالمطلوب في الحكم المقصود بالإفادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر هذا القيد فالظاهر يحصل الظن بانتفاء الحكم في
غير محل القيد والا لصار هذا القيد عبثا لغوا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة في تركه وذكره
فالاجتناب عنه للحكيم العاقل تركه لان العبث ضل بالافادة في فعله لا تركه ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون
او المعلوم انحصار فائدة الفصل المذكور المقيد في انتفاء الحكم في غير محل القيد فلولاه لزم العبث اما ظنا او يقينا والمظنون
او المعلوم خلو الحكيم عن العبث فينتج الظن او العلم بان الحكم منتف في غير محل القيد عند المتكلم وهذا عام في جميع المفهومات
سوى مفهوم اللقب ومخصوص بما ينحصر الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وكان ذلك ظاهرا بادني تأمل انتهى كلامه
رفع مقامه وهذا اضعف الوجوه الثلثة لان الفائدة غير منحصرة في انتفاء الحكم عند انتفاء القيد اذ من الفوائد اللفظية
بيان ما يؤثر في وجود الحكم على وجه السببية واي فائدة اعظم من ذلك ولا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء فان تحقق السببية
لا يقتضي ذلك لاحتمال كون الشرط من احد الاسباب فيوجد بسبب آخر منها فالجملة الشرطية عند المنكر موضوعة
للسببية المطلقة التي تكفي في اخراج الكلام عن اللغوية من غير ان يحكم بالانتفاء عند الانتفاء هذا واعترض عليه الفاضل
القمي ره بان هذا البيان لا اختصاص له بالمفاهيم فضلا عن مفهوم الشرط ولا يقتضي تأصيل اصل عليه ان الحكم مفهوم الشرط
او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانما هو لو وجد مقاما لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية
وهو تم وانه يؤول النزاع ح الى النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض والظن

امرا

احدا من المنكرين يرضى بذلك وان في ذلك اثبات اللغو في المثل واذا تاملت فيما ذكرنا لك ايضا علمت ان هذا الكلام
لا اساس لها بحقيقة الجواب ثم اعلم ان في اثبات المفهوم لتعليق الجزاء على الشرط مسلك آخر في خصوص لو الشرطية فان جماعة
من النحاة والبيانيين كالتفتازاني وغيره صرحوا بان كلمة لو من بين ادوات الشرط تفيد زيادة على التعليق امتناع
الثاني لامتناع الأول في الماضي وهذا صريح في دلالتها بالمفهوم على الانتفاء عند الانتفاء فان تم ذلك فيمكن المناقشة
فيه بان هذه الافادة انما هي لاجل اختصاصها بالزمان الماضي فالامتناع عند الامتناع ليس مما اعتبر في وضع لو بل كون التعليق
في زمان الماضي اقتضى ذلك فلو صح استعمال غيرها من الادوات في التعليق في الزمان الماضي كان دالا على الامتناع عند
الامتناع ايضا وهذا يفصح عن كونه من مقتضيات الماضوية دون التعليق او وضع الواضع مع ان كثيرا من النحاة كابن
الحاجب وغيره عكسوا فقالوا انها لامتناع الأول لامتناع الثاني فلا يدل الا على كون الأول ملزوما والثاني لازما
احتج المنكرون بامور الأول ان تأثير الشرط انما هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري
مجراه ولا يخرج عن كونه شرطا فان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الأول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى وهذه الحجة
منسوبة الى السيد ره ويجيب اولا بالنقض بما قدمنا فان الظاهر المتبادر من تعليق الحكم على الشرط المجرد فيما بحثنا
هو الانتفاء عند الانتفاء باحد من الوجوه المتقدمة وانكار ذلك مكابرة لما يشاهد بالوجدان ولعل السيد ره
قد جرى الحق على لسانه في تقرير هذه الحجة حيث قال ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد فانا لا نريد بالمفهوم الا دلالة اللفظ على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وهو قد اعترف
بذلك في مثل مفهوم العدد الذي هو اضعف من الشرط جدا وثانيا بان مجرد الاحتمال لا يقدح في الالتزام بمفهوم
الجملة فان اصالة العدم وجود سبب آخر محكمة فيترتب عليه مثل ما يترتب على القول بالمفهوم وقد يجاب عن هذا

بان السبب انما يتمسك بالأصل عند الشك في سبب اخر فان القول بعدم المفهوم لا يقتضي الا منع دلالتها على انتفاء
سبب آخر وهو لا يستلزم القول بثبوت هذا الحكم عند عدم الشرط مطلقا لا يبعد في ذلك من قيام دلالة ومع عدمه يتمسك
بالأصل في نفي الحكم او نفي وجود السبب فصار التمسك به على القول من غير فرق الا ان المثبت مع ذلك يستظهر بدلالة
الجملة عليه بخلاف المنكر فالتمسك به في قبال المنكر مما لا يساعد له بالصواب وفيه ان الذي يظهر من كلام السيد مقتضيا
له الى ساير مقامات الاشتراك في غير المقام مثل دعواه الخروج عن اصالة الحقيقة بمجرد الاستعمال وحكم بالتوقف انه لا تمسك
بالأصل المزبور في غير محل القيد وانه يتوقف في الحكم بالثبوت والانتفاء معا ويرجع الى ادلة اخرى ولو كان هو الاصل
المتبع لكان من الاحتمال البين فما كان هو انما يتمسك بالاصل في الحكم بانتفاء الجزاء فهو مسترجع عن هذا الجواب والا فهو
محجوج عليه باصالة العدم كما ذكرنا وثانيا ان القطع بوجود سبب اخر لا ينافي القول بالمفهوم في الجملة فضلا عن احتمال
وجوده اذ المفهوم عبارة عن دلالة الكلام على الانتفاء عند الانتفاء مطلقا والا فلا اقل من دلالته على كونه احد الاسباب
ويلزم منه الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء ايضا مع عدم وجود ذلك السبب الاخر فاحتمال كون الشرط احد الاسباب
وتجويز قيام سبب اخر مقامه انما ينافي اطلاق المفهوم المقتضي للانتفاء مطلقا لا اصل ثبوت المفهوم في الجملة فان قلت
كما ان المنكر يدعي احتمال ان يكون للجزاء سبب اخر كذلك يمكن ان يدعي كون ذلك السبب الاخر امرا لازم الوجود لنقيض
الشرط ومن هذا الاحتمال ينسد باب الحكم بانتفاء الحكم ولو في الجملة فيمنع عن اصل المفهوم لا عن اطلاقه خاصة قلت
اذا كان السبب الاخر مما لا ينفك عن نقيض الشرط المفروض كونه ايضا سببا ينبغي التعليق المدلول عليه بالمنطوق
راسا لان الشيء اذا كان مرددا الوجود على فرض وجود شيء وعدمه لم يكن وجوده معلقا على شيء من الطرفين
فاذا قلنا اذا جاءك زيد يجب اكرامه واذا لم يجئ يجب اكرامه ايضا كان هذا في الحقيقة نفيا للارتباط الاكرام
وتعليقه على وجود المجيء وعدمه وراجعا الى ان وجوب الاكرام سببه شيء موجود في نفسه لا ينفك عن تعدد
المجيء وعدمه كيف ولو كان تعليق الشيء على وجود شيء لا ينفي عند انتفائه باعتبار ملازمة عدمه لسبب وجوده

بل ان

جائز الصح تعليق كل شيء على كل شيء وهذا اوضح لمن عنده ادنى تامل فان قلت احتمال السبب آخر انما لا ينافي
ثبوت المفهوم في الجملة اذا كان معلوما واما اذا كان مجملا سقط المفهوم راسا فلا يحكم عند انتفاء الشرط بانتفاء
الجزاء اصلا ضرورة قيام احتمال وجود ذلك السبب المجمل المانع عن الحكم بالانتفاء قلنا اذا كان كذلك ودار
الامر بين الامور المحصورة التي لا ينفك بعضها عن عدم المفهوم فنحن نقول ايضا بعدم المفهوم نظرا الى ثبوت
التخصيص في طرف المفهوم بالمجمل مع عدم جريان الاصل لكنه لا يقدح فيما نحن فيه من اثبات المفهوم لو خلي الكلام
وطبعه فتدبر واما الثالث فانه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية والملازمة بينة واما انتفاء اللازم
فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل النطق ليس عين ما ثبت في الذي هو المنطوق المدلول
عليه بالمطابقة ولا جزئه وهما واضحان ولا اللازم الذهني او الخارجي فانه لا ملازمة بين ثبوت الحكم عند وجود
الشرط وبين انتفائه عند انتفائه لا في الذهن ولا في الخارج واجاب عنه صاحب الاشارات بان الثبوت
عند الثبوت وان لم يكن مستلزما للانتفاء عند الانتفاء ولكن الاثبات عند الوجود يستلزم المنع عند
العدم عرفا ومدلول الجملة انما هو الاثبات عند الوجود دون الاول وهذا الكلام بمعزل عن السداد المقصود
فان مدلول الكلام انما هو الثبوت عند الوجود دون الاثبات عند الوجود فان الاثبات امر منتزع من
جهة صدور الكلام عن المتكلم فليس هو مستفادا من الكلام الصادر كما لا يخفى وفرض التسليم يتجه المنع من
دلالته على المنع عند العدم فان الثبوت عند الثبوت اذا لم يستلزم الانتفاء عند الانتفاء لم يستلزم الاثبات
عند الوجود للمنع عند الانتفاء جدا والجواب هو المنع من بطلان اللازم بالنسبة الى الاخيرين فانا ندعي
ثانيه كون الدلالة على وجه التضمن ونقول في بيانه ان مدلول الجملة الشرطية ليس هو الثبوت عند الثبوت
اعني ثبوت الملازمة والارتباط بين وجود الشرط ووجود الجزاء بل انما هو ثبوت الملازمة بين انفسهما
مع قطع النظر وتجريد الملاحظة من حيث الوجود والعدم نظير ما يقال في معنى مادة السبب لغة او في اصطلاح هذا

من انه وضع لما يستلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وتوضيح ذلك انه اذا قلنا بان الجملة الشرطية تفيد العلاقة اللزومية
بين وجودي الشرط والجزاء كان انتفاء احدهما عند انتفاء الآخر على القول به لازما للمعنى المطابقي فيكون الدلالة عليه دلالة
الالتزام واذا قلنا انها وضعت لبيان الارتباط والعلاقة الخاصة بينهما انفسهما مع قطع النظر عن حيث الوجود والعدم كان
الانتفاء عند الانتفاء جزء من المعنى المطابقي على حد الثبوت عند الثبوت لان المعنى الموضوع له على هذا الفرض امر خاص
يحصل العقد ايجابي وسلبي فكل من عقدي السلب والايجاب متساويا الاقدام في دلالة اللفظ عليهما والحق كونها على
الالتزام والبيان ما عرفت امر لا ملازمة بين الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء قلنا ان اردت عدم
الملازمة بينهما اصلا حتى فيما اذا كان منشأ الثبوت عند الثبوت سببية احدهما للآخر على وجه الانحصار في السببية وجهه
لكون احدهما علة تامة ففيه انه واضح البطلان فان العلية معناها هذان العقدان وان اردت به في الجملة فمسلم نظرا الى ان
الثبوت عند الثبوت قد يكون من باب الاتفاق وقد يكون من جهة كون احدهما لازما اعم للآخر ولكن لا يجدي
في اثبات فساد اللازم لانا ندعي ان مفاد الشرطية هو الثبوت عند الثبوت الذي يلزمه الانتفاء عند الانتفاء
كما في الصورة المفروضة فيرجع الانكار على هذا التقدير الى انكار الاستفادة عرفا ويخرج الكلام عن الاستدلال كما
لا يخفى ثم الاقوى كون الدلالة التزامية كما اشرنا اليه فيما تقدم اذ الظاهر من الجمل الشرطية تعليق وجود الثاني
على وجود الاول على وجه خاص يلزمه الانتفاء لا التعليق بين انفسهما مع قطع النظر عن حيثية الوجود والعدم
ولعله ما لا اشكال فيه وانما الاشكال في شيء سبق له ذكر في صدر المسألة وهو ان الملازمة انما كانت عقلية
كانت الدلالة التزامية مثل ما بين الامر بالشيء والنهي عن الضد في عدم كون الدلالة وضعية فما وجه التمسك
بالتبادر هنا مع عدم التمسك به هناك ونحوه من الالتزامات العقلية التي لا مدخلية لوضع الالفاظ فيها والحاصل
ان الالتزامات جميعا راجعة الى نحو ملازمة بين الموضوع له والمدلول الالتزامي عقلا فلا تمسك بالتبادر في بعضها
دون بعض والجواب عنه يظهر ايضا من بعض ما قدمنا من ان التمسك بالتبادر في بعض الالتزامات مثل ما نحن فيه انما هو

لاجل تشخيص معنى المطابقة واثبات انه امر لازمه ذلك المعنى الالتزامي ومن الواضح ان التبادر من اقوى مشخصات هذا المعنى
فالمتمسك بالتبادر في اثبات الالتزام انما يريد بذلك اثبات الصغرى اعني كون الموضوع له هو هذا المعنى واما الكبرى وهي
استلزامه لذلك اللازم فكأنه مفروغ عنها بينه وبين المنكر فانا فرضنا الاختلاف في ثبوت اصل الملازمة بعد الفراغ
من تشخيص المعنى المطابقي كما في بحث دلالة الامر على وجوب المقدمات او النهي عن الضد او نحو ذلك كان التمسك بالتبادر
ح لغوا فالخصمان في مثل هاتين المسألتين متفقان في المعنى الموضوع له وانما الاختلاف بينهما في ثبوت اصل الملازمة
بينه وبين المدلول الالتزامي بخلافهما فيما نحن فيه ونظائره مثل دلالة الامر على الوجوب عند من يجعله من الالتزامات فانهما
مختلفان في الموضوع له بعد اتفاقهما على ثبوت الملازمة اذا كان المعنى هو الذي يقوله المثبتون فتفطن ولا تغفل
والثالث انه انتفاء الشرط لو كان مقتضيا لانتفاء الجزاء كان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على اباحة الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا وهذا الاحتجاج انما يليب
قول من يجعل الاستعمال من امارات الحقيقة كالسيد واما على مذاقنا فلا يحتمله شائبة التقريب لان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز ونحن بعد ما اثبتنا المفهوم بالتبادر وغيره نقول ان استعماله مجازي لكونه خيرا من الاشتراك
والقرينة هو الاجماع والاعتبار نعم لا بد من بيان التعليق المزبور بعد فرض كونه مسلوب المفهوم ولعلها التعريض
والتوبيخ على الموالي بانهن اذا اردن العفة فانتم احق بارادتها او يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب كما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فلا يكون له مفهوم وغير ذلك مما لا يخفى على المتدرب في استعمالات الشرط العارية عن
المفهوم المصرح به في بعض الكتب والجواب عنه صاحب المعالم وغيره بزيادة عما ذكرنا بوجهين آخرين احدهما انا نلتزم
بمفهوم الآية ونقول انها دالة على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادتهن التحصن ولكنه لا يقتضي ان يكون الاكراه مباحا
لان انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة صادقة بانتفاء
الموضوع ايضا والموضوع فيما نحن فيه ممتنع عند عدم ارادة التحصن لتحقق ارادة البغاء ح ومع ارادتها يمتنع الاكراه عن

عليه لان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا كراهة لا اكراه ايضا والثاني ان التعليق بالشرط انما تقتضي انتفاء الحكم
عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني نهى
ان اردن العفة فالمولى احق بارادتها وفيهما نظر اما في الاول فلان ما ذكره من تحقق ارادة البغاء عند عدم ارادة التحصن
ممنوع لامكان انتفاء الارادتين كما في صورة عدم وجود الداعي لشيء منهما ولا حاجة في ذلك الى فرض صورة الذهول
والغفلة كما في الفوانين عن بعض فان التحصن والبغاء ليسا من الضدين الذين لا ثالث لهما حتى لا يتصور انفكاك
المكلف الشاعر عن ارادة احدهما بل هما من الضدين الذين لهما ثالث وهو ترك البغاء لا للتحصن ثم ان ما ذكره في
معنى الاكراه من انه حمل الغير على ما يكرهه ايضا لا يخلو عن المنع لامكان ان يقال انه الحمل على ما لا يريد فيصدق عند عدم
ارادة العفة حيث لا يريدون البغاء ايضا فلا يكون للمفهوم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ومع الغض عن جميع
ذلك نقول ان المفهوم عبارة عن تبديل الايجاب الموجود في طرف المنطوق بالسلب مع بقاء جميع اجزاء الكلام حسب
ما فرض في جانب المنطوق ومن الواضح ان حكم المنطوق ثابت مفروض الوجود والامكان على تقدير وجود الشرط فلا بد
في طرف المفهوم سلب هذا الحكم عن ذلك الموضوع الذي فرض وجوده او امكانه بحيث لو فرض امتناع وجود ذلك الموضوع
على تقدير انتفاء الشرط كان التعليق مجازيا مثل ما اذا لم يكن له مفهوم اصلا فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فلا بد ان يكون
الاكرام ممكنا على تقدير انتفاء المجيء ايضا مقدورا وادنا بلا تعليق الوجوب به فان المستفاد من التعليق انما هو انتفاؤه عن
الموضوع الثابت له في طرف المنطوق فاذا فرض امتناعه على تقدير عدم الشرط لم يكن الحكم ح منفيا عن الموضوع
المأخوذ في طرف المنطوق بل عن موضوع مغاير له بحسب وصف الامكان والامتناع ومن هنا يظهر ان الاستدلال الاول
بان السالبة صادقة مع انتفاء الموضوع ليس في محله فان ذلك لا يوجب كون المفهوم ايضا كذلك لانه ليس عبارة
عن مطلق سلب الحكم عن الموضوع بل عن السلب بانتفاء المحمول خاصة هذا مع ان السلب بانتفاء الموضوع خلاف
الظاهر من الجمل السلبية كما لا يخفى واما في الثاني فلانه يرجع الى انكار المفهوم رأسا لان الانتفاء عند الانتفاء

ع لا يصار اليه الا بعد القطع بعدم فائدة اخرى فيها يحتمل ان يكون للشرط فائدة اخرى لم يجز المصير اليه فان اصالة الحقيقة
لا تقتضي كون الفائدة هي الانتفاء عند الانتفاء وانه اذا كان الاخذ بالمفهوم من جهة كونه احدى الفوائد المؤثرة
على الشرط كان الاخذ به ردها ترجيحا بلا مرجح فان ادعى انه اظهر الفوائد ففيه ان منشأ الاظهرية ان كان هو الوضع رجع
الى الجواب الاول اعني الاستدلال عليه بالتبادر الكاشف عنه وان كان غير ذلك كالاستعمال ونحوه فهو اعتراف
بعدم المفهوم وضعا وكيف كان فالوجه هو الذي اشرنا اليه في تنبيهات الاولى ان ثبوت المفهوم للجمل الشرطية
يمكن الاستناد فيه الى الوضع او الى ظهور هيئة تعليق الجزاء على الشرط بوصف الخصوصية او الى اطلاق التعليق او الى حكم
العقل من جهة اخراج الكلام عن اللغوية وعلى الاول فيحتمل ان يكون بالتضمن او الالتزام وقد تقدم بيان ذلك كله
كما تقدم ان الاظهر هو الوضع الالتزامي وههنا احتمال خامس وهو ان يكون التبادر مستندا الى الاطلاق وكثرة الاستعمال لا
بكونه اطلاقيا وهذا الاحتمال اضعف من الاحتمالات المزبورة اما اولا فلان غلبة الاستعمال في افادة الانتفاء
عند الانتفاء ممنوعة بل الظاهر ان الاستعمال في غيره اكثر بمراتب شتى لان الاخبار والآثار والمحاورات العرفية
وغيرها مشحونة من تعليق الشيء على احد اسبابه بل لا يبعد دعوى استعمال الشرط في التعليق على السبب المنحصر الذي
من خصائصه الانتفاء واما ثانيا فلان الجاهل باستعمالات الشرط والعالم بها متساويان في فهم الانتفاء عند الانتفاء
وهذا يدل على ان مجرد تعليق الشيء على شيء يقتضيه ومما يدل على ذلك انتقال الذهن الى الانتفاء عند الانتفاء
من مجرد التعليق ولو لم يكن بادوات الشرط بل بلفظ فارسي او رومي او نحوهما مما يكشف عن العلاقة الخاصة فلو
كان منشأ التبادر هو غلبة استعمال الشرط فيما ذكر لم يفهم عند الجهل بالاستعمال او عند التعبير بغير الادوات
او بلغات اخرى غير العربية فالتحقيق ان التبادر وضعي وليس باطلاقي كما ان التحقيق كونه من باب الالتزام
دون التضمن على الوجه الذي قدمنا بيانه في الجواب عن الدليل الثاني للمنكرين الثالث لا بد من موافقة
المفهوم والمنطوق في جميع الجهات والاعتبارات والخصوصيات والقيود غير النفي والاثبات فمفهوم قولنا ان جاءك

زيد فاكرمه راكبا عدم وجوب اكرامه المقيد بكونه في حال الركوب اذا لم يجئ لا عدم وجوب اكرامه المطلق فلو قال بعد
ذلك اذا لم يجئك اكرمه ماشيا لم يعد مناقضا واذا قلت ان جاءك راكبا فاكرمه اخذا للقيد في طرف الشرط دون
الجزاء كان مفهومه عدم وجوب اكرامه المطلق عند عدم المجيء راكبا سواء جاء ماشيا او لم يجئ اصلا وبالجملة لا بد من تطابق
المنفي والمثبت في العموم والخصوص وسائر الكيفيات وهذا واضح واما النفي والاثبات فقد يختلفان في العموم والاطلاق
والكلية والجزئية باعتبار اثارهما ولوازمهما ومن هنا يفيد وقوع النكرة في سياق الاثبات ما لا يفيد وقوعها في
سياق النفي فقولنا ان جاءك زيد فاعتق رقبة يفيد وجوب عتق رقبة على سبيل التخيير بين الافراد وحاصله
العموم الافرادي ومفهومه عدم وجوب عتق شيء من افراد الرقبة على سبيل العموم الاستغراقي لا عدم وجوب شيء كان
واجبا في طرف المنطوق اعني عتق بعض الرقبات فيكون في قوة السالبة الجزئية الى لا اشتراط الاثبات الجزئي لان
اثبات الحكم للمطلق يفيد الايجاب الجزئي ونفيه عنه يفيد السلب الكلي وليس ذلك اختلافا بين المثبت والمنفي
بل بين الاثبات والنفي لانهما انما يردان على وجوب عتق رقبة من الرقبات فيعرضه على كل منهما مقتضاه من حيث
الكلية والجزئية فالاختلاف في الحكم انما نشأ من الاختلاف في الكيف الذي تبع اعتبار اتحاد المفهوم والمنطوق
فيه نعم لو قلنا بان الرقبة مثلا موضوعة للطبيعة المطلقة بشرط الاطلاق كما عليه من يرى استعمال المطلقات في المقيد
مجازا لزم اعتبار الاطلاق في طرف المفهوم ايضا ويكون المعنى انه اذا لم يجئك زيد لم يجب عتق الرقبة المطلقة على
سبيل نفي العموم لا العموم مطلقا ليكون سالبة كلية كما قلنا ومن هذه الجهة صار مفهوم قولك ان جاءك زيد فهو
مكرم بصورة الاخبار عن عدم وجوب اكرامه عند فقد المجيء لا عدم كونه مكرما ليفيد التحريم نظرا الى كون وقوع
الاخبار في مقام الانشاء مفيدا للتحريم اذا كان سلبيا مثل قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون الدال على حرمة مس
القرآن بدون الطهارة توضيح هذا الاجمال انه لا اشكال في ان الجملة الخبرية الواقعة في مقام الانشاء تفيد
الوجوب اذا كانت ايجابية والتحريم اذا كانت سلبية فربما يتوهم ان قولنا ان جاءك زيد فهو مكرم اذا افاد وجوب

الاكرام

الاكرام عند المجيء فمفهومه يفيد حرمته عند عدم المجيء لان المفهوم والمنطوق متساويان في جميع الجهات الا ان الاثبات
يبدل بالنفي او العكس فيكون مفهوم القول المزبور انه اذا لم يجئك زيد فليس بمكرم فكما ان المنطوق يفيد الوجوب
فلا بد ان يكون المفهوم مفيدا للتحريم وبما ذكرنا يندفع هذا التوهم لان المنفي في طرف المفهوم هو الذي فهم من الفاظ
الجزاء باستعمالها فيه والجملة الثبوتية الواقعة في المنطوق جزاء كانت مستعملة في الوجوب فالذي ينفى في طرف
المفهوم هو الذي استعملت فيه الجزاء واريد منها اعني الوجوب لا ما تقتضيه بحسب الوضع مع قطع النظر عما اريد منها
فان قلت ما ذكرت من كون الجزاء مستعملا في الوجوب ممنوع لانه استفيد من سوق الخبر مقام الانشاء ووقوعه فيه
لا من الفاظه قوله فهو مكرم الواقع جزاء فان المراد هو الاخبار قطعا والوجوب انما استفيد من كونه اخبارا ولذا يقال
ان الاخبار الواقع مقام الانشاء يفيد الوجوب على ابلغ وجه لا لان اللفظ الموضوع للاخبار قد استعمل في الانشاء مجازا
ووجه ذلك هو ان المقام اذا كان آبيا عن صرف الاخبار عن وجود الفعل اما باعتبار كذب المتكلم لو لم يكن محمولا
على الانشاء او لغير ذلك ينتقل الذهن من الاخبار عن وقوعه الى كمال مطلوبيته عند المتكلم وانه من جهة كثرة
محبوبيته عنده اخبر عن وجوده كانه لا يرضى بان يحتمل تركه فضلا عن وجوده وهكذا ينتقل من الاخبار عن
تركه الى كمال مبغوضيته عنده وانه يكره عن احتمال وجوده في الخارج فضلا عن فعليته فالجملة الخبرية حيث تفيد
الوجوب او التحريم انما استعملت في صرف الاخبار لينتقل الذهن منه الى الطلب على الوجه الاكد وبيان ابلغ
لا انها استعملت في الانشاء كما قد يستعمل اللفظ في غير معناه بمعونة القرينة وعلى هذا يكون الوجوب المستفاد
من الجملة الخبرية من مقتضيات المقام مثل استفادة الاطلاق الذي يرجع الى الايجاب الجزئي في قول القائل
ان جاءك زيد فاعتق رقبة من وقوع المطلق في حيز الاثبات فكما انك قلت ان مفهوم هذا القول انه
عدم وجوب عتق مطلق الرقبة اعني السلب الكلي لا عتق الرقبة المطلقة اعني الايجاب الجزئي بناء على كون الجزئية
مستفادا من وقوع المطلق في حيز الاثبات لا من حاق لفظه كذلك لا بد ان تقول ان مفهوم قوله ان جاءك فكرم

حوزة الأكرام لا عدم وجوبه نظرا الى ان الوجوب لم يكن مستفادا من حاق قوله فيكرم حتى يرد عليه النفي في طرف المفهوم
بل من وقوع الجملة الثبوتية في مقام الانشاء فالنفي انما يتوجه اليه الاثبات فيكون المفهوم انه ليس يكرم عند عدم المجيء
فيفيد التحريم على قياس غيره من الجمل الخبرية الواقعة في مقام الانشاء قلنا الاظهر ان الجملة الخبرية مستعملة في انشاء
الوجوب فيجري مجرى الجزاء في قوله ان جاءك فاكرمه فكان مفهوم تعليق الامر على شيء ليس هو النهي عند عدم المعلق
عليه بل عدم الامر كذلك مفهوم ما يفيد مفاده ويجري مجراه ولو باقتضاء المقام ليس الا نفي الوجوب والحاصل ان النفي
في مفهوم قولك ان جاءك فيكرم لا يتوجه الى يكرم لا بشرط وقوعه مقام الانشاء بل انما يتوجه اليه بعد ملاحظة وروده
مقام افادة الوجوب وبعد هذه الملاحظة يتوجه النفي الى مؤداه الذي هو الوجوب ولك ان تقول ان قولنا يكرم
اخبار عن وقوعه فمفهومه عدم هذه الاخبار عن عدم الوقوع فكان المفهوم الامر بالاكرام عدم الامر به لا الامر بعدمه
حتى يكون نهيا وبهذا البيان ظهر الفرق بين الاخبارية لا الوجوب المستفاد من الجزاء الخبري وبين الجزئية المستفادة
من وقوع المطلق في حيز الاثبات فان الجزئية اعني وجوب عتق بعض الرقبات الخبرية ليس من مؤديات
لفظ المطلق ومقتضياته بل من الامور المستفادة من جهة من وقوعه في حيز الاثبات بخلاف الوجوب المستفاد
من الاخبار الواقع مقام الانشاء فانه مما ينتقل اليه من نفس الاخبار ولو بمعونة المقام فليحفظ ذلك وليتأمل
ثم لا يخفى ان الاطلاق الاحوالي حكمه حكم الاطلاق الافرادي في عدم توجه النفي اليه في طرف المفهوم فلو استفدنا
من اطلاق الجزاء عموم الحكم لجميع الاحوال كان المفهوم انتفاء الحكم مطلقا لا انتفاء الحكم المطلق فلو ورد دليل
على ثبوته في بعض الاحوال كان منافيا للاطلاق فمفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرمه عدم وجوب اكرامه
في شيء من الاحوال العارضة له من القيام والقعود ونحو ذلك وان كان المنطوق هو وجوب اكرامه في
جميع الاحوال فان هذا العموم ليس مما دل عليه لفظ من الفاظ القضية حتى يتوجه النفي اليه فيفيد السلب
الجزئي الذي يكفي في رفع الايجاب الكلي بل انما استفيد من عدم تقييد الامر بحال دون حال فهذا الاطلاق

الناشي من عدم التقييد يجيء بحاله في طرف المفهوم ايضا وتبدل الاثبات خاصة بالنفي فيفيد السلب الكلي لان الاطلاق
الايجابي كما يفيد عموم الحكم لجميع الاحوال كذلك اطلاق عدم الايجاب يفيد عموم النفي لسائر الاحوال وعلى هذا
فلو استفدنا كون الجزاء من الواجبات المطلقة على تقدير ثبوت الشرط حكمنا باقتضائه من حيث المفهوم عدم وجوب
المطلق والمشروط بحيث لو ورد شيء يقتضي وجوبه على تقدير شرط كذا كالاستطاعة مثلا بالنسبة الى الحج كان معارضا
لما دل على عدم وجوبه عند انتفاء الشرط والجملة اذا كان اطلاق المنطوق مقتضيا للاطلاق كان المفهوم نفيا
للمطلق الوجوب لا الوجوب المطلق حتى ينافي الوجوب المشروط بشرط اخر ومن هنا الحكم بالتعارض بين الجملتين
الشرطية اذا كان الجزاء في الجميع شيئا واحدا فنقول ان قول الشارع اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ معارض
مفهوم كل منها بمنطوق الاخر لكن يمكن ابداء الفرق بين الاطلاقين اعني اطلاق الافرادي المستفاد من
وقوع النكرة مثلا في حيز الاثبات والاطلاق الاحوالي المستفاد من الاوامر المطلقة فان المطلق والمقيد
في القسم الاول ليسا امرين متغايرين بالذات في نفس الامر فان الرقبة المطلقة والرقبة المقيدة كالمؤمنة
لا تغاير بينهما في نفس الامر الا في لحاظ الذهن واعتبار المعتبر بخلاف الوجوب المطلق العارض للاكرام
في جميع الاحوال والتقادير والوجوب العارض له المقيد ببعض الاحوال فانهما نوعان من الطلب
المتقوم في نفس الطالب ناشيان من المصالح والاغراض المختلفة فاذا استكشفنا من اطلاق الجزاء
كونه واجبا مطلقا على تقدير تحقق الشرط فلا بد من ان يكون المنفي في المفهوم هو هذا الوجوب المطلق
على تقدير عدم تحقق الشرط فلا يحكم من مفهوم قوله ان جاءك زيد فاكرمه بعدم وجوب الاكرام مطلقا
عند انتفاء المجيء بل بعدم الوجوب المطلق فان ثبت وجوب مقيد ببعض الاحوال والتقادير
بدليل اخر لم يكن منافيا للمفهوم المذكور ومما يؤيد هذا المعنى ان الوجوب المنفي بناء على ما حققناه في مبحث

وجوب المقدمة انما يستفاد ايضا من اطلاق الامر وعدم تقييده بشيء وكون الوجوب الغيري وجوبا مقيدا بوجوب
ذلك الغير مع ان امتيازهما بحسب المفهوم والمصداق والاثار في غاية الوضوح فلا يمكن القول بان مفهوم
قولك ان جاءك زيد فاكرمه نفي الوجوب الغيري ايضا وان منطوقه لما كان هو وجوب الاكرام مطلقا
كان مفهومه عدم وجوبه مطلقا حتى للغير هذا وللتأمل في المقام الفرق مع ذلك مجال واسع كما يظهر للمتدرب
لامكان القول بان قضية المفهوم في القسم الاول ايضا ليس عموم السلب بل سلب العموم كما في القسم الثاني هذا
كله فيما اذا كان عموم الجزاء احواليا او افراديا واما اذا كان استغراقيا كما اذا كان عاما اصوليا مثل قولك ان جاءك
زيد فاكرم العلماء ففي كون المفهوم سلب العموم او عموم السلب اشكال ينشأ من التأمل في ان المسبب عن الشرط
والمعلق على وجوده هو استغراق الحكم للافراد وعمومه بالنسبة اليها او ثبوته لكل واحد من الاحاد مع عدم
ملاحظة الاستغراق فاذا كان الاول كان المفهوم ايضا لا استغراق الحكم وعمومه على تقدير عدم الشرط فلا ينافي
ثبوت الحكم لبعض الافراد لان الايجاب الكلي لا يستدعي رفعه غير السلب الجزئي في الممكن اجتماعه مع الايجاب
الجزئي وان كان الثاني لزم ان يكون مفهومه انتفاء الحكم في كل واحد واحد على قياس السلب الكلي فلو كان ثابتا
لبعض كان منافيا للمفهوم لان المعلق على وجود الشرط على هذا التقدير انما هو ثبوت الحكم لكل واحد فعلى
تقدير انتفائه لزم انتفاء الحكم عن كل واحد بيان ذلك ان جزاء الشرط اذا كان عموما على نحو الاستغراق
مثل قولك اكرم العلماء او يجب اكرام كل عالم ونحو ذلك مما يؤدي هذا المؤدى فتعلقه وترتبه على الشرط
يمكن ان يكون على احد وجهين احدهما ان يكون الملحوظ في التعليق والترتيب جهة عمومه وكون الحكم مستوعبا
لجميع الافراد على ان يكون معنى قولك اذا جاء زيد فيجب اكرام كل عالم ان المجيء سبب لكلية هذه القضية وعمومها
اعني قوله يجب اكرام كل عالم لا انه سبب لاكرام الاحاد بحيث يكون وجوب اكرام واحد من المصاديق مسببا عن المجيء
ومنتفيا عند انتفائه والثاني ان يلاحظ في التعليق والترتيب ثبوت الحكم لكل واحد من دون اعتبار الكلية والاستغراق

على ان

على ان يكون ذكر ما يدل على العموم والاستغراق من الالفاظ مثل لفظ الكل ونحوه لمجرد ملاحظة حال الافراد من دون
ان يكون لوصف الكلية والعمومية مدخلية في الجزاء وحاصله كون المسبب عن المجيء وجوب اكرام كل واحد مع قطع النظر
عن وجوب اكرام الاخر ولازمه انتفاء وجوب اكرام كل واحد عند انتفاء المجيء كما ان لازم الاول انتفاء كلية الحكم
عند انتفاء المجيء لا انتفاء حكم اكرام كل واحد ايضا اذ كان سبب اكرام اكثر العلماء غير المجيء وسبب اكرام بعضهم
هو المجيء صح تعليق وجوب اكرام كل العلماء على المجيء على التقدير الاول اذ المفروض ان الجزاء في هذا التقدير انما
هو كلية القضية وعمومها ولا ريب انه اذا كان سبب اكرام كل واحد من العلماء موجودا الا في الواحد او اكثر و
كان سبب اكرام هذا الواحد هو المجيء ليس الا صح القول بان المجيء سبب لكلية قولك يجب اكرام كل عالم وجاز
ان يقال ان جاء زيد فيجب اكرام كل واحد من العلماء قصدا الى تعليق كلية هذه القضية على المجيء لان الشيء
لما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها وبعد فرض استناد وجوب اكرام بعض العلماء الى خصوص المجيء
يكون وجود المجيء سببا لكلية الحكم بوجوب اكرام العالم لكونه جزءا اخيرا من العلة كما يكون وجود كل واحد من
اسباب اكرام الاحاد الاخر كذلك ايضا واما على التقدير الثاني فلان المفروض ان المعلق على وجود المجيء والمسبب عنه
انما هو وجوب اكرام كل واحد واحد فاذا كان سبب اكرام بعض الاحاد امرا غير المجيء لم يصح تعليق وجوب
اكرام كل عالم عليه وحاصل الفرق بين الوجهين ان الجزاء على الوجه الاول امر بسيط وحداني منتزع من استغراق
الحكم للافراد وعمومه بالنسبة اليها وهو عمومية الحكم وكليته واطراده على نحو الايجاب الكلي وعلى الثاني منحل الى
جزئيات متعددة كلها مترتبة على وجود المجيء فكانه قال ان جاء زيد فيجب اكرام هذا العالم وهذا العالم الى
اخرهم فيتفرع عليه انه اذا انتفى المجيء فينتفي وجوب اكرام هذا العالم وهذا العالم الخ فيكون مفهوم قولك ان
جاءك زيد فاكرم العلماء انه اذا لم يجئ فلا يجب اكرام واحد من العلماء على نحو السلب الكلي لا انه اذا لم يجئ فلا
يجب اكرام جميع العلماء بناء على ان الجزاء كان بمنزلة الموجبة الكلية فلا يحتاج في نقيضها الى السلب الكلي اذ قد عرفت

ذلك فاعلم ان الظاهر من الجملة الشرطية اذا كان الجزاء عاما هو الوجه الثاني ولا يصغى الى قول من يدعي الاول وان المفهوم
نقيض المنطوق من حيث النفي والاثبات وان كانا متغايرين بحسب الموضوع ومن الواضح المصرح به في لسان اهل الميزان
والعربية ان نقيض الموجبة الكلية ليس الا السالبة الجزئية فلا يكون مفهوم قوله ان جاءك زيد فيجب اكرام كل عالم او ما يؤدي
مؤدى هذه الكلية كالجمع المعرف باللام ونحوه الا رفع هذه الكلية وهو يتحقق في ضمن قولك ان لم يجئ زيد فلا يجب
اكرام بعض العلماء وذلك لان قول اهل الميزان والعربية ليس مخالفا لما ادعيناه من الظهور في شيء لانا ندعي ان القضية
اذا اوقعت جزاء للشرط فالظاهر من الجملة الشرطية ان المتكلم لم يلاحظ في الحكم بتعليقها على الشرط جهة كليتها وعمومها
حتى يكون المعلق نفس كلية الحكم فيكتفى في اخذ المفهوم بالسالبة الجزئية بل انما يلاحظ ثبوت الحكم لكل واحد واحد
جملة بسبب الشرط بحيث يرجع الى قضايا شخصية عند التحليل كما بينا ان المنع عند انتفاء الشرط على هذا التقدير انما هو حكم
كل واحد واحد فيكون المفهوم سالبة كلية ليس الا لان السلب الكلي الجزئي للحكم بالنسبة الى البعض خاصة يلزم منه ان لا يكون
الجملة الشرطية مفهوم بالنسبة الى البعض الآخر وما ذكروه من ان نقيض الموجبة الكلية ليس الا السالبة الجزئية انما هو
اذا لاحظنا كليتها وعمومها الا اذا كان الملحوظ حكم الآحاد وكان التعبير بالكلية لمحض كونها آلة لملاحظة الآحاد فان
قلت ما ادعيت من ظهور الجملة الشرطية في القسم الاول ممنوع بل الظاهر منها هو الوجه الثاني اعني كون الجزاء هي كلية
الحكم وعمومه وان المنفي عند انتفاء الشرط ليس الا هذه الكلية بحيث لا ينافي ثبوت الحكم لبعض فان قول القائل
ان صار زيد اميرا لاستغنى كل احد لا يدل عرفا على انه اذا لم يصر اميرا لم يستغن احد على نحو السلب الكلي لجواز ان يكون
سبب غناء بعض الآحاد امرا غير امارة زيد بل يدل على انه اذا لم يصر اميرا انعدم الغناء لا بد الخصوص في بعض
الآحاد فالمفهوم من الجزاء العام ان عمومه موقوف على تحقق الشرط وانه اذا لم يتحقق فالحكم ليس بعام سواء كان منفيا
بالمرة او كان ثابتا لبعض الآحاد وهكذا الى غير ذلك من الامثلة العرفية التي لا يستفاد منها سوى انتفاء الايجاب
الكلي على تقدير انتفاء الشرط قلنا ما ذكرت من المثال محفوف بالقرينة فانا نعلم ان سبب الغناء ليس منحصرا في شيء

كالامارة

كالامارة ونحوها وان المتكلم اراد اثبات السببية للامارة زيد ايضا فنحكم بانها اذا تحققت تحقق الغناء في جميع الفقراء
فلا يبقى فقير في العالم والكلام انما هو فيما اذا احتمل كون الشرط سببا لثبوت الحكم في كل واحد واحد على وجه الانحصار
السببية كما في الاحكام الشرعية المعلقة على اسبابها وشرائطها الانبياء او كان دلالة من خارج على عدم انحصار سبب
الجزاء في الشرط المذكور مثل المثال المزبور ونظائره كقول القائل اذا دخل الامير في المدينة لم يقتل احد فانا نعلم
ان اسباب عدم القتل ليست منحصرة في دخول الامير بل قد يكون لاجل عدم وجود المقتضي له او لاجل مانع غير
دخول الامير والحاصل ان الظاهر من تعليق الجزاء العام على وجود الشرط سببيته لثبوت الحكم في كل واحد واحد لا
لعمومه وكليته ثم ان هذا الاختلاف بين ان يكون الجزاء العام موجبة كلية او سالبة كلية الا ان الظهور المذكور في الاخير
اكد فقول القائل اذا كان الانسان اعمى فلا يبصر شيئا ادل على ان العمى سبب لعدم ابصار كل شيء بحيث لو انتفى انتفى
عدم البصارة في كل شيء فيحقق الابصار لكل شيء من قوله ان جاء زيد فاكرم العلماء على سببية المجيء لاكرام كل واحد
واحد المستلزم لعدم وجوب اكرام احد من العلماء عند انتفاء المجيء ومن هنا ينقدح صحة الاستدلال جماعة من
الاجلاء بقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على نجاسة القليل بملاقاة شيء من النجاسات فما الى من انكر ذلك
وقال ان في مفهومه اجمالا مانعا عن الاستدلال لان الجزاء المترتب على وجود الكر سالبة كلية فلا يحتاج في
رفعها الا الى الايجاب الجزئي فعلى تقدير القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية يكون مفهومه اذا لم يكن الماء قدر كر
ينجسه شيء وهو غير ناهض في اثبات النجاسة بملاقاة كل شيء من النجاسات بل في اثباتها بملاقاة بعض منها
وهو غير مفيد لكونه غير معين كما انقدح انه من جميع ما ذكرنا ما عن صاحب المعالم والشيخ من ان قوله
كل ما اؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب مفهومه سالبة كلية اي لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
منه لان المراد به مفهوم الوصف اعني قوله يؤكل لحمه وقد عرفت انه لا طريق لاخذ المفهوم ابقاء اجزاء الكلام وقيوده
بحالها وتبديل النفي بالاثبات او بالعكس مع فرض انتفاء الموضوع المنطوق به من الشرط او الوصف او القيد

فلا وجه لاستفادة السلب الكلي من قولنا كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب قطعا اولا لان المتبادر من كل ليس انما هو السلب الكلي لكونه
بمنزلة الموجبة المعدولة المحمول في اعتبار السلب في جانب المحمول فقولنا كل انسان ليس بحجر بمنزلة كل انسان لا حجر في الدلالة
على الايجاب الكلي وما ذكره المنطقيون انما هو لو لوحظ في الموضوع وصف الكلية واريد نفي المحمول بملاحظة الكلية ولا
ريب انه اذا كان كذلك كان سور السلب الجزئي وجعلهم له مما يدل على السلب الجزئي لا ينافي كونه دالا على ذلك بل يكفي
في صدق سور السلب الجزئي عليه دلالته عليه في بعض الاعتبارات اعني اعتبار الكلية في الموضوع وثانيها ان الظاهر
منه في خصوص الاخبار وكلمات الشرع انما هو السلب الكلي والا كان جهلا واما قبيحا كما اذا كان المقام مقام البيان
او لا يترتب عليه فائدة معتد بها لان معرفة ان بعض ما لا يؤكل لحمه ليس يشرب من سؤره لا فائدة فيها يعتد بها وثالثا
انه لم يرو في الحديث هذه القضية اعني كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب من سؤره بل انما استفيد من قوله كل ما يؤكل لحمه من حيث مفهوم
الوصف وقد سبق ان المفهوم لا بد ان يتحد مع المنطوق في جميع الجهات غير النفي والاثبات ولا ريب ان جواز الشرب
انما كان ثابتا لكل فرد مما يؤكل لحمه فلا بد ان يكون المنع في طرف المفهوم من جواز الشرب في كل واحد مما لا يؤكل لحمه والا
لم يكن نقيضا للمسكوت عنه اعني كل ما لا يؤكل لحمه وقد يوجه كلامه بما ذكره بعض الاصوليين وهو ان الشرط اذا كان
عاما او كان في الجزاء ضمير يرجع اليه كان المفهوم رفعا للايجاب الكلي فقولنا اذا جاءك العلماء فاكرمهم مفهومه اذا لم
يجيئوا فلا يجب اكرام كلهم من دون التعرض لحكم اكرام البعض لان الضمير الراجع الى العام بمنزلة لفظ الكل في الدلالة
على العموم فالنفي انما يتوجه اليه فيفيد رفع الايجاب الكلي وهو ضعيف لان مفاد الضمير انما هو ثبوت الحكم لكل
واحد واحد من افراد العام لا للمجموع من حيث وصف الكلية فالنفي الوارد عليه انما يتوجه الى حكم الآحاد مع ان لفظ
الكل ونحوه من الفاظ العموم قد يجيء للدلالة على ثبوت الحكم لكل واحد كما عرفت بيانه فيما اذا كان الجزاء عاما مثل
قوله ان جاء زيد يجب اكرام كل عالم فلا يترتب على الضمير الراجع الى العام غير ما استفيد من ذلك العام فمفهوم قوله
كل ما يؤكل لحمه يشرب منه هو كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب على قياس السلب الكلي لان مرجع الضمير وهو الكل انما اريد به

او القيد ونحوها واذا اعملنا هذا العلاج في قوله كل ما يؤكل لحمه يشرب من سؤره كان مفهومه كل ما لا يؤكل لحمه فلا يشرب من سؤره و
مفاده مفاد ما ذكروه من السالبة الكلية لكن العلامة ره والمحقق الخوانساري والسيد صدر الدين على ما حكي عنهم عن الآخرين
انكروا هذه الكلية حتى انه قال العلامة ره رادا على الشيخ المدعي لها انها دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف قال
في المختلف بعد ما نقل احتجاج الشيخ بعدم جواز الشرب والتوضي بسؤر ما لا يؤكل لحمه بالحديث المذكور والجواب انه استدلال
بالمفهوم فلا يعارض المنطوق ثم يدل على غير مطلوبه لان السؤال وقع عن الحمام فقال كل ما يؤكل لحمه وهو يفهم منه ان
المراد الحمام وانه فالطريق ضعيف سلمنا دلالة المفهوم لكن في دلالة المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق وهنا الحكم
الثابت للمنطوق الوضوء من سؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا يشرب بل
جائز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر لا يجوز فان الاقسام حكم مخالف لاحد القسمين
ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤرهما ولا الشرب والباقي يجوز لا يقال
لو ساوى احد قسمي المسكوت عنه المنطوق في الحكم لانتفت دلالة المفهوم ونحن انما استدللنا بالحديث على تقديرها
لانا نقول الانقسام انتفاء الدليل لحصول التنافي بين المنطوق والكل المسكوت عنه انتهى كلامه رفع مقامه وخلاصة
ما افاده ان مفهوم قوله كل ما يؤكل لحمه يشرب منه انما هو قولنا كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب منه وهذا بمنزلة ليس كل في
عدم الدلالة الا على السلب الجزئي فهو وقولنا ليس كل ما لا يؤكل لحمه يشرب سواء في الدلالة على السلب الجزئي خاصة و
جوابه منع المنزلة المزبورة فان قولنا كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب من سؤره يفيد السلب الكلي بخلاف قولنا ليس
كل ما لا يؤكل لحمه يشرب منه لان النفي في الاول يتوجه الى شرب كل واحد واحد مما لا يؤكل لحمه فيفيد السلب الكلي لكونه
بمنزلة لا شيء مما لا يؤكل لحمه كما فهم الشيخ ره وفي الثاني انما يتوجه الى كلية جواز الشرب مما لا يؤكل فلا يفيد الا
السلب الجزئي فان قلت قد يستعمل كل ليس ايضا في السلب الجزئي اعني رفع الايجاب الكلي كما يقال كل حيوان
ليس بانسان بل لعل استعماله في ذلك اكثر من استعماله في السلب الكلي ولذا عده المنطقيون سورا للسالبة الجزئية

هذا وجه

بثبوت الحكم لكل واحد واحد من دون ملاحظة وصف الكلية فلا وجه لان يراد من قوله لا تشرب بعض سلب العموم فتأمل جيدا
الثالث قد يكون الجزاء في الجمل الشرطية مع اتحاد الشرط فيقع التعارض ح بين مفهوم كل ومنطوق الآخر على وجه العموم من
وجه مثل قوله اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ وقوله اذا خفي الجدران فقصر واذا خفي الاذان فقصر فيمكن الجمع بينهما
بوجوه احدها ان يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر لكونه اقوى من حيث الدلالة فيؤخذ به من غير نظر الى المرجحات الخارجية
لما تقرر من ان احد العامين اذا كان فيه شيء من المرجحات الداخلية المرتبطة بما يوجب قوة الدلالة كان قرينة على التخصيص
في الآخر فلو فرض اعتضاد المفهوم ببعض ما يؤكده لا يلتزم فيصار الى المرجحات الخارجية الى آخر ما هو من احكام التعارض
وهذه طريقة الاكثر والثاني ابقاء كل من المنطوقين بحاله وطرح المفهومين بالمرة فيقال ان قوله اذا بلت فتوضأ
بمنزلة ان يقال انه سبب للوضوء من غير ان يستفاد منه الانتفاء عند الانتفاء وهكذا قوله اذا نمت فتوضأ
والجملة الشرطية على هذا التقدير مستعملة في العقد الايجابي الذي هو المعنى المطابقي فيكون مجازا على فرض وضعها لما
يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء كما انه على الوجه الاول مستعملة فيما يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء على بعض التقادير
لا مطلقا فيكون ايضا مجازا لعدم كون المستعمل فيه ح هو السببية المنحصرة التي يلزم منها الانتفاء عند الانتفاء بل
السببية المطلقة الجامعة مع تعدد الاسباب مع ان الموضوع له على القول بالتزامية المفهوم انما هي السببية المنحصرة
كما ظهر غير مرة وربما يتوهم ان المنطوق لا يقع فيه تصرف في الوجهين وانما التصرف في المفهوم خاصة تارة بالتخصيص
واخرى بالطرح بناء على ان المنطوق عبارة عن سببية الشرط للجزاء وهي باقية بحالها على التقديرين وهو سهو
لان المفهوم مدلول التزامي ناش عن نحو من التلازم الواقعية بينه وبين المنطوق فلا يعقل التصرف في المفهوم
من دون التصرف في المنطوق وتوضيحه ان القول بالتزامية المفهوم معناه ان الجملة الشرطية وضعت للدلالة
على كون الجزاء موجودا عند وجود الشرط باعتبار علاقة خاصة بينهما ترجع الى ما بين وجودي المعلول والعلة
فيدل بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء لكونه لازما للوجود عند الوجود الذي نشأ من العلية التامة فحيثما

تستعمل

تستعمل فيما لا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء اصلا او على بعض التقادير لم يكن منطوقها ما يلزم منه الوجود عند الوجود لعلاقة
العلية التامة بل مطلق السببية الجامعة لكون الشرط من احد الاسباب نعم على القول بان المفهوم مدلول تضمني اعني كلما وجد الشرط
وجد المشروط والثاني المفهوم اتجه القول بان المنطوق لم يتصرف فيه في شيء من الوجهين فان مرجعه الى ان الجملة وضعت
للدلالة على عقدين احدهما المنطوق اعني كلما وجد الشرط وجد المشروط والثاني المفهوم اعني كلما انتفى انتفى فاذا استعملت
فيما لا ينتفي بانتفاء الشرط كان المنطوق باقيا بحاله كما لا يخفى ثم الفرق بين الوجهين ان مقتضى المفهوم على الوجه الاول عدم
سببية ثالث للجزاء نظرا الى كون العام المخصص حجة فيما بقي واما على الوجه الثاني فلان المفروض طرح المفهوم بالمرة وتظهر
الثمرة فيما اذا ورد دليل على كون الجزاء مترتبا على امر ثالث ايضا غير البول والنوم في المثال المزبور فيعارضه مفهوم كل
واحد من قوله اذا بلت فتوضأ وقوله اذا نمت فتوضأ على الوجه الاول باعتبار حجية المفهوم فيما بقي من افراده فيلاحظ
المرجحات ايضا ولا يعارضه على الوجه الثاني لعدم كونهما ذات مفهوم اصلا لتقييدهما بتعدد الشرط والثالث تقييد
الاطلاق في نفس الشرط في كل منهما بحالة ما اذا لم يكن الشرط الآخر موجودا فيقال اذا بلت في حال عدم تحقق النوم فتو
واذا نمت في حال عدم تحقق البول فتوضأ ولا ريب ان الجملة الشرطية ح مستعملة فيما يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء
مطلقا فلا تجوز فيه من شيء وانما التجوز في نفس الشرط على تقدير كون المقيد مجازا لان مفاد الجملة ح ان الوضوء مسبب
عن البول الغير الجامع للنوم بحيث يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء وهذا اولى من الاولين لاستلزامهما التجوز
في نفس الجملة لكون الانتفاء عند الانتفاء على تقديرهما مستندا الى وضع الجملة دون اطلاق الشرط ولذا
لا يلزم فيهما باطلاق المنطوق مع عدم ثبوت المفهوم فلو كان مستندا الى الاطلاق لكان عدم المفهوم ممتنعا
مع بقاء الاطلاق بحاله ومن هنا اتضح ان اسناد المفهوم الى اطلاق الشرط كما احتملنا فيما تقدم اظهر من اسناده
الى وضع الجملة الشرطية فانه يستلزم ارتكاب التجوز في الجملة عند تعدد الشرط كما بينا بخلاف الاول فانه لا يستلزم
ح سوى تقييد اطلاق نفس الشرط وقد عرفت ان دوران الامر بين التقييد والتجوز فالتقييد اولى والرابع تقييد

الملازمة الشرطية ايضا لكن لا بحال عدم الشرط الآخر بل بحال وجوده ويلزم من هذا ان يكون كل واحد من الشرطين جزء السبب على ان يكون السبب المؤثر في وجود الجزاء هما معا كما يلزم من ابقاء الملازمة المفهومين بحالهما فان معنى قوله اذا بلت فتوضأ ح ان البول مع النوم سبب لوجوب الوضوء وكذا معنى قوله اذا نمت فتوضأ فيكون الشرط المعلق عليه حقيقة البول والنوم جميعا ويترتب عليه انه متى انتفيا انتفى وجوب الوضوء والى هذا ينظر قول من ذهب الى ان خفاء الأذان والجدران معا سبب لوجوب القصر وان وجود احدهما لا يكفي الا بعد الانضمام بالآخر وهذا ابعد من الجميع لاستلزامه التصرف في نفس الجملة زيادة على التقييد المذكور اذ لا اشكال في دلالتها على السببية المطلقة بالوضع كما تقدم يعني في اقتضاء وجود الشرط وجود الجزاء مستقلا او لو بان يكون من جملة اسبابه فهو هذا الجمع جمع بين التقييد والتجوز ولذا قل من التزم به في الجمل المتعارضة في غير مسألة القصر والاتمام وابقاء احدى الجملتين بحالها مفهوما ومنطوقا والتصرف في الأخرى كما بان يقيد المنطوق بحال وجود الشرط والمفهوم بحال عدمه ويقال ان قوله ان جاءك زيد فاكرمه مثلا يدل على الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء مطلقا ولكن قوله ان قام زيد فاكرمه مثلا يقيد منطوقه بما اذا كان المجيء موجودا ومفهومه بما اذا كان منتفيا فيرجع حاصل الجملتين ح الى ان العبرة في وجوب الاكرام وعدمه انما هو بالمجيء وعدمه واما القيام فلا اثر له في الوجود الا اذا كان المجيء موجودا ولا في العدم الا اذا كان منتفيا فلغو الاشتراط بالقيام ح الا بجعله امارة شرعية لوجود المجيء الذي هو السبب المؤثر فيكون القيام ح سببا للحكم الظاهري عند الجهل بتحقق المجيء والى نحو ذلك ينظر قول ابن ادريس حيث اعتمد في جواز القصر على اخفاء الاذان دون الجدران فابقى اطلاق المفهوم والمنطوق في قوله اذا خفي الاذان فقصر وهذا في الحقيقة طرح احدى الجملتين راسا الا ان يبنى على ما ذكرنا من جعل احدهما امارة شرعية عند اشتباه الشرط بعد ان فرضنا الخصاص بالسببية فيقال ان خفاء الجدران انما هو شرط لجواز القصر وسببه لكن حيث لا يكون هنا اذان او يتعذر السماع لمانع آخر غير بعد المسافة كالصمم ونحوه فالسبب الواقعي على هذا التاويل انما هو خفاء الاذان لكن جعل خفاء الجدران علامة شرعية له عند تعذر الاختبار بالاذان السادس

ہو

السادس ما هو الاولى عندنا والاظهر وهو التصرف في خصوصية الشرط في الجملتين وارجاع السببية الى القدر المشترك وليس فيه تجوز لا في الجملة ولا في اطلاق الشرط مفهوما ومنطوقا بيانه انه قد تقدم ان المفهوم يمكن استفادته من ظهور لفظ الشرط في كون خصوصيته سببا للجزاء وما ذكرنا مسابقا احتمالا ولكنه لا يجري اعني قوله فيما لو قال ولا الى قوله اذا بلت فتوضأ على عدم وجوب الوضوء عند عدم البول ليس لاجل دلالة الجملة على سببية الشرط للجزاء لامكان اسناد السببية على فرض دلالتها عليها الى امر مشترك بين البول والنوم مثلا كالحدث لا الى خصوصية البولية وح فلا يلزم من انتفاء البول انتفاء القدر المشترك الجواز تحققه في ضمن الفرد الآخر كالنوم والحاصل انا نفرض ان قوله اذا بلت فتوضأ عبارة عن قوله البول سبب للوضوء ولكنه لا يستلزم الانتفاء عند الانتفاء مطلقا لاحتمال كون اسناد السببية الى البول في الحقيقة باعتبار قدر مشترك بينه وبين النوم لا باعتبار خصوصية البولية فان ثبوت شيء لشيء قد يكون باعتبار خصوصية المثبت له مثل قوله زيد قائم فان القيام ثابت لزيد باعتبار كونه زيدا وقد يكون باعتبار ما فيه من العناوين والاوصاف المشتركة بينه وبين غيره مثل قولك زيد جسم فان الجسمية ثابتة له باعتبار ما فيه من الحيوانية المشتركة بينه وبين غيره فلو اقام الاحتمال في الجمل الشرطية لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقا الا ان يدعى ان الظاهر من لفظ الشرط كون خصوصيته سببا للجزاء فيلزم ان يكون علة تامة مستلزمة للانتفاء عند الانتفاء او يقال ان الظاهر من الجملة عليه الشرط باعتبار خصوصيته ولا ريب ان الاول اقرب فعلى هذا الوجه الشرط فنقول ان التعدد قرينة على ان السببية مستندة الى القدر المشترك بين الشرطين وان الجملة الشرطية باقية على معناها الذي هو سببية الشرط للجزاء اذ لا منافاة بينه الا انها على السببية وبين التصرف في لفظه وارجاع السببية الى القدر المشترك الرابع اذا تعدد الشرط والجزاء واحد فان اقترن الشروط بحسب الوجود الخارجي بان تحقق احدهما حين انتفاء الباقي فلا اشكال في ترتب الجزاء عليه مستقلا او تساوي كفاية الجزاء الواحد حيث صرف بان الاصل في الاسباب الشرعية هل يكون عدم التداخل او التداخل وانما قلنا ذلك لان الجمل الشرطية عندنا تفيد سببية الشرط للجزاء وفاقا لاكثر المحققين

او تقارنت بان وجدت دفعة واحدة
وان اقترنت بان وجد احدهما بعد
وجود الآخر في اثناء
كل واحد من هذه
مستقلا

كما قدمنا بيان ذلك فلا باس بايضاح الكلام في تنقيح هذه المسئلة فنقول وبالله الاستعانة اختلف المحققون في ان
الاصل في الاسباب الشرعية هل هو التداخل او لا وتحقيق ذلك يقع ببيان امور الاول المراد بتداخل الاسباب انها
اذا اجتمعت او تعاقبت فلا يستدعي الا مسببا واحدا يعني اذا قال السيد ان جاء زيد فتصدق بدرهم وكذا ان جاء
عمرو فتصدق بدرهم فيجزي التصدق بدرهم واحد ولا يحتاج الى التصدق بدرهمين وهذا ايضا يتصور على وجهين احدهما
ان يكون المراد انها عند الاجتماع فالحاصل منها ليس الا اثر واحد وهو وجوب التصدق بدرهم في المثال المزبور و الثاني
ان يكون المراد انها مع اقتضاء كل واحد منها اثرا مستقلا يجزي ايجاد احد الاثار عن الباقي باعتبار تجانس تلك الاثار
واتحادها حقيقة وعلى الاول يرجع التداخل الى الاسباب اي يتداخل بعضها في البعض في التاثير وعلى الثاني يرجع
التداخل في المسببات والفرق بينهما انه اذا قيل بوحدة الاثر اجزء الفعل الواحد جدا وان قيل بتعدده فيمكن ان يقال بالاجزاء
وعدمه كما ستعرف والظاهر ان الغرض الاصلي في هذه المسئلة هو معرفة ان الفعل الواحد هل يجزي في مقام الامتثال
ام لا سواء كان ذلك لاجل تداخل الاسباب نفسها او لاجل تداخل المسببات والى ذلك يشير ما قيل من ان المراد
بتداخل الاسباب انما هو تداخل المسببات وانما عبروا عن ذلك بتداخل الاسباب المبنية على علة الحكم وان الذي
يقتضيه تداخل المسببات انما هو تداخل الاسباب وان كان الحصر ليس في محله عند بعض القائلين بالتداخل كما
ستعرف ويؤيده اختلاف ادلة القائلين بالتداخل فانهم يستدلون بما يقتضي تداخل الاسباب نفسها كقولهم
ان الاسباب الشرعية معرفات وكواشف لا انها مؤثرات حتى امتنع تواردها على مورد واحد واخرى بما ينظر
الى تداخل المسببات بعد تسليم استقلال كل واحد في تاثير مسبب مستقل كقول بعضهم ومنهم المحقق الخونساري
بان الامتثال بالامور المتعددة في الماهية يحصل في ايجاد فرد من افرادها وكيف كان فالغرض المهم هو اثبات اجزاء
الفعل الواحد الشخصي عن الذمة عند اجتماع اسباب متعددة في الوجود الخارجي اما لعدم اقتضائها تعدد الاثر
او لعدم اقتضائها تعدد الامتثال الثاني محل النزاع محقق في المسئلة بما اذا كان المسبب امرا قابلا للتعدد كقولهم

ان جاء

زيد فاكرمه وان قام فاكرمه فلو كان غير قابل له باعتبار كونه واحدا شخصيا مثل ان يقول ان ارتد فاقتله وان سرق فاقتله
فلا اشكال ولا كلام في تواردهما او تعاقبهما على مسبب واحد بالتداخل نعم ينبغي التامل في كيفية التوارد والتعاقب
مع بداهة امتناع اجتماع امرين مؤثرين فصاعدا بالعلية التامة او الناقصة المراد بها السببية المحضة على اثر واحد
وربما قيل انها اذا توارد كان الاثر مستندا اليها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وان تعاقبا كان المرجح هو الاول
والثاني يكون مؤكدا لعدم قابلية المحل للتاثر بعد فرض سبقه بتاثير السبب الاول وقد يناقش في الاول بان استناد
الاثر اليها معناه صيرورة المؤثر غير مؤثر لان جزء المؤثر ليس بمؤثر حقيقة الا بنحو الجزئية وهو خلاف المفروض من
كون كل واحد مستقلا في التاثير ومع ذلك فيلزم تخلف الاثر عن المؤثر وهو باطل وقد يوجه بان المراد استناد
الاثر الى القدر المشترك بينهما لا اليهما بالاشتراك ليلزم المحذور ولا محذور فيه لان القدر المشترك امر واحد
مستقل في التاثير وقد يجاب عن ذلك بان القدر المشترك لا وجود له في ضمن غيرهما الا ذهنا والوجود الذهني
ليس منشأ الاثر في شيء فاما ان يكون الاثر مستندا اليه باعتبار وجوده في ضمن هذا الفرد او هذا الفرد او في ضمن
الفردين معا والكل باطل اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح واما الثاني فلاستلزامه صيرورة المؤثر جزء
من المؤثر اذ المفروض ان وجوده في ضمن كل فرد من افراده مع عدم اقترانه بفرد اخر سبب مؤثر والصواب ان
يقال ان السبب الحاصل من احد الاسباب حقيقة متمايزة مع الاثر المستند الى السببين او الاسباب بحسب التشخصات
الوجودية فالمستند اليهما ليس ما كان اثر الكل واحد منهما على فرض الانفراد بل امر مغاير له بحسب التشخص من
حيث الشدة والضعف ولا يمكن ان يؤثر كل واحد ما لم يجتمع مع الاخر وهذا في الاثار الحسية في غاية الوضوح
مثل ان كلا من الشمس والنار والحركة سبب لحصول الحرارة فاذا اجتمعت كان الاثر الحاصل منها من الحرارة
غير الحرارة الحاصلة من كل واحد مستقلا مع اتحاد جميع الجهات واما في الامور المعنوية مثل استحقاق ذبيحه
للقتل فيظهر بالتامل فان ارتداده مثلا الى اسره قبله في المثال المزبور يحقق منها استحقاق لا يتحقق من

كل واحد مستقلا وهذا الذي قلنا اولى من جعل الاسباب عند عدم قابلية المسبب للتعدد كالمثال المزبور معرفات من وجهين
احدهما ان الفرق بين المؤثر والمعرف لا يكاد يتحقق كما ستعرف انشاء الله تعالى فان كل معرف مؤثر وسبب بالنسبة الى حصول
العلم والثاني ان اجتماع الاسباب المتعددة وتواردها على مسبب واحد شخصي كثير في الاسباب العقلية والعادية ايضا
بحيث لا يمكن جعلها معرفات مثل ان الموت اعني ازهاق الروح يحصل باسباب كثيرة من السموم وغيرها فقد يستند الى
اثنين منها او الثلث او الاكثر وما ذكرنا منقوض عن الاشكال في سائر المقامات حتى في مثل الاسباب العادية المترتبة
الثالث قال بعض المحققين الاسباب على قسمين احدهما الاسباب الواقعية والعلل النفس الامرية التي هي المؤثرات
الحقيقية في وجود المسببات وثانيهما المعرفات والامارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر ومنها الاسباب الشرعية
التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية فانها كاشفة عن وجود المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فاما ما كان من
قبيل الاول فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد ثم اخذ في الاستدلال
على ذلك الى ان قال وعلى هذا فلا يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم التداخل الاسباب هذا القسم منها الا ان الاصل
انما يستعمل في مكان جواز التداخل عقلا بدليل انهم يصرحون بان الاصل عدم التداخل الا فيما ثبت التداخل فيه وكذا لا
كلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني اذ المعرف علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني لعلل متعددة
جائز ولذا يستدلون على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها ولذا
لا يرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه كما كان انتهى كلامه رفع مقامه
وفي موضعين من هذا الكلام نظر اما الاول فلان جعل الاسباب الشرعية معرفات عن وجود المؤثر مما لم يقم عليه
دليل من العقل والنقل اما العقل فلجواز ان يكون احد الاحداث مثلا مؤثرا في الوضوء كما يجوز ان يكون كاشفا
عن المؤثر من غير فرق في نظر العقل اذ لا سبيل له الى ادراك الواقع في الامور التوقيفية الا بالظفر على نص
من الشارع فلو قيل ان توارد الاسباب الشرعية احيانا على سبب واحد او تعاقبها كذلك يكشف عن معرفيتها الا لاستحال

اجتماع المؤثرين الحقيقيين على اثر واحد بداهة قلنا ذلك منقوض بالاسباب العادية والعقلية التي تتوارد كثيرا على مسبب واحد
كما بينا انفا فان اجيب عن ذلك بان السبب حينئذ هو القدر المشترك بينها لا كل واحد بخصوصه قلنا مثله في الاسباب الشرعية
عند تواردها او تعاقبها وان قيل ان الاثر انما هو مستند الى احدها وهو الذي سبق في الوجود والباقي لغو لعدم قابلية
المحل قلنا نعم الا انهم في صورة التوارد والتقارن نقول بجريانها بعينه في الاسباب الشرعية اذ ما من موضع اجتمع فيه سببان
من الاسباب الشرعية الا والمسبب فيه امر شخصي غير قابل للتعدد فلاحظ الاسباب الشرعية التي تتعدد الاثر عند
تعددها واجتماعها في الوجود تجد مسببها امرا واحدا شخصيا غير قابل للتكثر مثل اسباب الغسل والكفر والحدث و
امثالها واما النقل فالامر فيه واضح اذ لم يقم كتاب او سنة على كون الاسباب الشرعية معرفات بل النصوص تقتضيه
ظاهر السببية او الجعل الشرعي بكونها مؤثرات بانفسها وسيجيء نبذ من الكلام فيه عند الاستدلال على عدم التداخل
الذي هو المختار واما الثاني فلان ما ذكر من الفرق بين السبب والمعرف من حيث جواز التداخل في الثاني دون الاول
غير سديد لان المعرف ايضا مؤثر في حصول العلم بالمعرف ولا فرق في استحالة اجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد كما ذكره بين ان يكون المعلول هو الوجود الخارجي كما في العلل والاسباب الواقعية او الوجود الذهني اعني
الصورة المنطبقة على الوجود الخارجي الحاصلة في الذهن بسبب حصول شاهد المعرف وقوله ومعلولية موجود
ذهني لعلل متعددة جائز فان اراد به جوازه على التناوب فمسلم جائز في الموجودات الخارجية ايضا وان اراد به على
الاجتماع بان يكون المؤثر احدها او هما معا فممتنع في الوجود الذهني ايضا وان جوزناه نظرا الى احد الوجوه التي
قدمناها في الامر الثاني جوزناه في الخارجي ايضا وبالجملة هذا الكلام دعوى لا بينة لها وما ذكره في توجيهه بقوله ولذا
يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها الا انه يحصل فان
الاستدلال بالادلة الظنية يفيد كل منها ظنا او موجودا ذهنيا على سبيل الظن لا يفيده الاخر حتى انه ربما يتقوى
الظنون شيئا فشيئا فيحصل منها العلم وان اراد الاستدلال بالادلة التي كل واحد منها قطعي فمن الواضح انها ايضا يفيد

كل واحد منهما مرتبة اقوى من العلم واليقين فوق العلم واليقين الحاصلين من الآخر ومن يظهر انهم وجد بقاء المطلوب ببقاء واحد
من الأدلة ولعله قد نقل الا في هذه الدعوى من المجاز فاراد تعبيرها بما يقرب معنا الى قبول الاذهان فقال
بعد ما بيناه من العبارة السابقة على ما نقل عنه فان قبل حصول المعرفة وجود ذلك الموجود الذهني ان كان مستندا
الى الواحد يلزم عدم كون الآخر معرفا بل يختلف المعلول عن العلة التامة بل كل واحد منهما علة تامة للتعريف وايجاد
الموجود الذهني وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعرف كليهما معا فلا تعدد في المعرف قلنا فرق بين الموجود الخارجي
والذهني حيث انه لا يمكن كون الشيئين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود
ذهني موجودا واحدا بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينتزع من كل الف موجود صورة
ذهنية منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل ما استدل
عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو باق على ما كان ويستفاد من كل معرف وجودا ذهنيا ويطابق
جميع تلك الموجودات وبتجرد الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظاهر ان هذا
امر جاز ولا كلام فيه انتهى كلامه دفع مقامه وهذا مع طوله اعادة لما سبق ولعل الاقتصار عليه اولى من هذه
الاطالة كما في النسخة المصححة التي ظفرت بها ثم ان ما ذكره من الفرق بين الأسباب والمعرفات مطابق للمحكي
عن الايضاح عن العلامة من ان النزاع في تداخل الأسباب مبني على ان الأسباب الشرعية مؤثرات حقيقية
كالأسباب العقلية او معرفات وعلامات كاشفة عن المؤثر وان القول بالتداخل مبني على الثاني وبعدمه
مبني على الأول وبما ذكرنا ظهر انه لا اساس له بالصواب وحاصله انه ان اراد بالمؤثر العقلي الذي وقع
العلة التامة في استحالة الانفكاك عن الاثر فعلى تقدير كونها معرفات فعلية ايضا ينفي القول بالتداخل ايضا لاستحالة
تعدد المعرف الفعلي بالتوارد او التعاقب مع اتحاد المعرفة فلا بد ح ان يكون المعرفة الحاصلة من احدهما مغايرا
لما يحصل من الآخر ولا يكون ذلك الا بان يكون الاختلاف في نفس المعرف فاذا قلنا بان المجيء والقيام مثلا

كلاهما

كلاهما معرفان فعليان لوجوب الاكرام لزم ان يكون الوجوب الحاصل من احدهما غير الوجوب الحاصل من الآخر والا لزم ان يكون الحاصل
منهما معرفة وجوب واحد وهو محال بعد فرض كون كل منهما فعليا بوجوب الاكرام وهذا واضح وان اراد بالمؤثر الشأني
المشروط بعدم سبق المحل بأثر اخر او بعدم صورة التقارن فلو جعلناها مؤثرات شأنية صح القول بالتداخل ايضا لان
مرجع المؤثرات الشأنية الى سببية شيء واحد لامور متعددة على سبيل البدلية فاذا تقارن فردان كان الاثر مستندا اليهما
معا او القدر المشترك المتحقق في ضمنهما كما قد مر سابقا بيان ذلك في الامر الشأني اللهم الا ان يراد بالمؤثر الفعلي الذي لا ينفك
عن الاثر مستقلا وبالمعرف الشأني كما هو الظاهر ولكان غير تفكيك بين الفقرتين كما ترى والقرينة على ذلك ان المعرف
لا يكون الا شأنيا فان سبب العلم بالشيء غالبا بل دائما غير منحصر في شيء واحد فاذا تعدد كان شأنيا مفيدا للعلم
على نحو البدلية بخلاف المؤثر فانه قد ينحصر في شيء واحد كما في العلل التامة المنحصرة فيكون فعليا او يقال ان الفرق
بين المعرف والمؤثر هو ان اثر المؤثرات امر قابل للتعدد ويستحيل اجتماع الفعليين منها في مورد واحد سواء كان
بالتقارن او بالتعاقب فعلى تقدير كون الأسباب الشرعية مؤثرات لزم التعدد في آثارها والاختلاف في سببها
بحسب الكم فيتعدد التكليف فيلزم القول بعدم التداخل جدا لانه عبارة عن تعدد التكليف عند تعدد الأسباب بخلاف
اثر المعرفات فان اثر المعرف انما هي المعرفة والعلم ومراتبهما مختلفة قابلة للشدة والضعف فاذا تعدد المعرف لم يكن
من تعدده سوى تعدد المعرفة وهو لا يوجب تعدد المعرف حتى يتعدد التكليف بل يوجب معرفة فوق المعرفة وعلما فوق
العلم وليس ذلك تعريفا للمعرف بل هو تأكيد المعرفة الحاصلة وتقويتها ومرجعه الى تعدد الاثر لكنه لا يقتضي تعدد التكليف
والحاصل انه لا فرق بين المعرف والمؤثر في استحالة اجتماع الفعليين منهما على اثر واحد وتعريف واحد لكن
الفرق انما هو من جهة ان تعدد اثر المؤثرات يرجع الى الاختلاف في كم المسببات فيتعدد التكليف لذلك وتعدد
اثر المعرفات يرجع الى الاختلاف في كيف سببها التي هي العلم والمعرفة باعتبار قبولها للشدة والضعف وبعبارة
اخرى اذا كان الأسباب الشرعية مؤثرات فعلية امتنع القول بالتداخل لان تعدد المؤثر يقتضي تعدد الاثر الذي

هو التكليف بداهة واذا كانت معرفات فعلية امكن القول به لأن تعدد المعرف الفعلي لا يقتضي سوى تعدد المعرفة التي ترجع الى
ازدياد اليقين بسبب وجود المعرف الثاني وهو لا يوجب تعدد المعرف الذي هو التكليف فان قلت اذا جعلنا الأحداث
معرفات لوجوب الوضوء مثلا لزم ان يزداد العلم بالوجوب بسبب البول مثلا اذا كان قد علم بسبب النوم اولا وليس
كذلك بالبداهة قلنا هذا يدل على عدم جعل الأسباب الشرعية معرفات فان ما ذكرتم من تأكد العلم واشتداد اليقين
بسبب تراكم المعرفات مما لا ينكر ويتبين بحسب الحس والاعتبار وكيف كان فقد اشتهر في الألسنة ان الأسباب الشرعية
اذا كانت معرفات يجوز اجتماعها في سبب واحد ولا وجه له سوى احد الأمرين المذكورين ولكن المحقق المتقدم ذكره
ذكر بعد ما سمعت آنفا كلاما يشعر بان النزاع انما هو بعد ثبوت كون الأسباب الشرعية معرفات حيث عد الأسباب
الشرعية اولا من المعرفات كما نقلنا ثم نفى الاشكال والكلام في جواز التداخل فيما كان من المعرف كما بينا ثم قال وانما
الكلام في ان الأصل فيه التداخل وعدمه وهذا الكلام ايضا مختص بالأسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه ومجرى
الأصل دون غيرها فالمراد ان الأصل في الأسباب الشرعية وهي التي يلزم من وجودها وجود امر شرعي مقابل
الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود هل هو التداخل او لا انتهى كلامه وهذا الكلام
مما لا محصل له عند المتدبر لأن الأسباب الشرعية اذا كانت معرفات كما يقوله وكان جواز التداخل فيه مما لا
اشكال فيه ولا كلام فما معنى النزاع في ان الأصل هل هو التداخل او لا لان كل احد يعرف انه اذا دار الأمر بين وحدة
التكليف وتعدده كان مقتضى الأصل العدم واحتمال كون نزاعهم في الأصل الثانوي المستفاد من الأدلة الواردة
كما هو غير بعيد في ذلك مما يقطع بعدمه اذ لم يدع احد من القائلين بعدم التداخل انه اذا ورد دليل من الكتاب
والسنة على ذلك بل يستندون الى ظاهر السببية المستفادة من ادلة الأسباب التي من جملتها الجمل الشرطية فبعد
فرض كون تلك الأسباب معرفات التي يجوز فيها التداخل بلا كلام فلا مجال للبحث ثانيا في ان الأصل فيها
التداخل ام لا ومن هنا يظهر ان ما سمعت عن الايضاح اوضح من هذا الكلام فانه جعل مبنى القول بالتداخل

كون

كون الأسباب معرفات لا مؤثرات وانه على هذا التقدير يتجه القول به كما انه مع تقدير كونها مؤثرات يتجه القول بالعدم
فان النزاع على هذا المبنى مما ينبغي اطالة الكلام فيه كما صدر من المحققين لان معرفية كون الأسباب الشرعية معرفات
او مؤثرات من مطارح الأنظار واما معرفية مقتضى الأصل فيما يجوز فيه التداخل بلا خلاف ولا اشكال فمما لا يوجب
الاشكال نعم يرد عليه ما اورده من ان المعرف والمؤثر سيان في جواز التداخل واثارهما وعدمه كما بينا الرابع
ربما يتوهم ان قول الشارع صم يوما ونحوه من الأوامر المتعلقة بطبيعة واحدة مرتين او ثلث او اكثر من جزئيات
هذه المسألة بناء على ان قول الشارع وامره سبب لتعلق الوجوب بالماهية فاذا تكرر الأمر فلا يكتفى بفرد واحد
من تلك الماهية في مقام الامتثال مبني على مسألة تداخل الأسباب وهو فاسد من وجهين الأول ان الكلام
انما هو في الأسباب الشرعية التي كانت سببيتها مجعولة بجعل الشارع او معلومة باخباره او مستفادة من الجعل
على القول بعدم مجعولية الأحكام الوضعية ومن الواضح ان سببية قول الشارع للوجوب ليست مستندة الى جعل
الشارع ونحوه فان المراد بالأمر ان كان هو الطلب الالزامي الصادر عن العالي بالالزام فسببيته للوجوب امر عقلي
لا يترتب عليه مثل سببية الكسر للانكسار ولو اريد بالوجوب ح كون الفعل بحيث يستحق تاركه العقاب فاسناد
السببية الى حكم العقل ح اوضح لان الحاكم بان اوامر الشارع توجب مخالفته استحقاق العقاب انما هو العقل
وان كان المراد بالأمر صيغة افعل وما في معناها فمن الواضح انه لا سببية لها للوجوب الا بالنسبة الى الدلالة و
الانتقال منها اليه وهو امر مستند الى اللغة فلا دخل للشارع فيه وجه الثاني ان قول الشارع صم يوما
بعد قوله صم يوما ان فرض كونه على وجه التأكيد فعدم ارتباطه بالمسألة اغنى عن البيان اذ لا تعدد ح
في الطلب الذي هو السبب المحقق للوجوب بل التعدد انما هو في الكاشف والطلب واحد جيء له بمؤكد
لفظي لزيادة اهتمام به وان فرض كونه طلبا بعد طلب وايجابا بعد ايجاب وحاصله صيرورة الايجاب
متعددين بطبيعة واحدة فاكثر الأصوليين بل المشهور بينهم على ما ذكره شيخنا الأجل امام الشيخ جلاله على وجوب

الامتثال بالطبيعة مرتين او مرات على حسب مقدار الازمنة على ان تعدد الايجاب يقتضي تعدد الامتثال ولكان المتعلق امرا
واحدا بالنوع لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما الاول فلان المقتضي لاصل الايجاد ليس الا الايجاب فلذا تعدد المقتضي للايجاد
تعدد المقتضي وهو الايجاد واما عدم المانع فلانه ليس الا توهم صدق الامتثال بمجموع الايجابات في ضمن ايجاد واحد وهو اما
مقطوع عدمه او مدفوع بالاصل وسنتكلم انشاء الله بعض الكلام في تزييف ذلك عند ابطال ما اجابوا عن دليل القول بعدم
التداخل الخامس النزاع في هذه المسئلة ليس مما يرجع امره الى اللغة بل بما يكون في تحقيق معنى السبب وما يؤدي مؤداه
كالجمل الشرطية وانه موضوع للدلالة على ما يتعدد من وجوده وجود المسبب اولا اذ لو فرض ثبوت السببية بدليل
لبي كالاجماع لجرى النزاع فيه ايضا بل الظاهر انه معنوي يرجع الى ان سببية امور لشيء واحد بالنوع هل يقتضي تعدد
المسبب المراد به وجود ذلك الشيء ام لا كما في الواحد الشخصي فرجع الخلاف الى ان الواحد بالنوع هل يقتضي تعدده
هو مثل الواحد بالشخص ام لا ستعرف بيانه وتوضيحه ولكان ربما يجر الكلام في الاستدلال على عدم التداخل الى
التمسك باطلاق الدليل في اثبات كون السبب الثاني ايضا سببا ولكنه ليس مما تبتني عليه الافكار حتى يتوجه النزاع
الا بطول الكلام فان القائلين بالتداخل لم يدع احد منهم ان السبب الثاني ليس بسبب شرعا بمعنى كونه خارجا عن
تحت دليل السببية من باب التخصيص او التقييد بل يمكن بشيء آخر كما ستعرف في السادس مقتضى الاصل في مسئلة
تداخل الاسباب نفسها التداخل وفي مسئلة تداخل المسببات العدم اما الاول فلان الامر دائر بين تعدد الاثر
ووحدته والاصل عدم التعدد وان شئت سميته بالاصل العملي اعني البرائة لان الشك في تعدد التكليف
ووحدته وبه صرح المحقق السبزواري على ما حكي عنه واورد عليه بعض المتوغلين في الاصول من العلماء
المعاصرين بان النزاع في تداخل الاسباب نزاع في كيفية التكليف بعد القطع بتعدده نظرا الى تعدد الاسباب الا
بعض الانواع في ان الاسباب المجتمعة في الوجود كل واحد منها يقتضي تكليفا لا يقتضيه الآخر مثل صورة
الانفراد وانما النزاع في ان هذه التكاليف المتعددة هل يسقط بامتثال بعضها مع قصد الامتثال بالجميع

اولا

اولا فالشك انما هو في ان التكليف المترتب على كل واحد من الاسباب عند الاجتماع هل هو مثل التكليف المترتب عليه عند
الانفراد في طريق الامتثال ام لا واذا كان كذلك فمقتضى الاصل التعدد بناء على حكومة قاعدة الاشتغال على البرائة عند الشك
في الشرطية بعد العلم بثبوت التكليف في الجملة وفيه نظر واضح يظهر بما مر من ان البحث في تداخل الاسباب بحث في وحدة
الاثر اعني التكليف وتعدده وما ذكره انما يتم في تداخل المسببات دون الاسباب لان الشك فيه انما هو في ان الامتثال
باحد التكاليف المجتمعة المتعلقة بطبيعة واحدة هل يسقط عن الباقي ام لا ولا ريب ان قاعدة الاشتغال هنا محكمة
لا لما ذكره من حكمها على البرائة عند الشك في الشرطية فانه ليس بمرضي عندنا بل لان الشك في التداخل وعدمه شك
في تحقق المسقط للتكاليف المعلومة فيندرج تحت ما يقطع فيه بالتكليف تفصيلا والشك في حصول البرائة وما
ابعد بينه وبين كلام الشيخ ره في حاشيته لم حيث قال بان مقتضى الاصل التداخل فيما علم تعدد التكليف اذا تعلقت
بطبيعة واحدة قابلة للتعدد والتكرار وانه قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد عن مجموع التكاليف لكنه قال ان المتفاهم
عند العرف في الاوامر اللفظية تعدد المكلف به عند تعدد التكليف فيؤخذ به لان فهم العرف حجة واما في التكاليف
الثابتة بغير اللفظ كالاجماع والعقل فحيث لا ظهور هنا فالاصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد ثم قال وتحقيق
[illegible] ثم قال ما حاصله المناقشة في هذا الاصل بان الامر دائر بين الاطلاق والتقييد لانا نعلم ان المطلوب
من كل واحد من التكاليف المتعددة تحصيل الطبيعة مطلقا او مقيدا بالمغايرة مع ما يحصل لاجل التكليف الآخر
ولكان كذلك فقاعدة العقل تقتضي التقييد ثم نسب الاصل المزبور الى بعض الاعلام مستمسكا بامرين احدهما ان
تعدد التكليف بخلاف الاصل وغاية ما ثبت في المقام تعدد التكليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به وثانيهما
ان الاوامر المطلقة والمعلقة بالطبايع المطلقة كما هو المفروض في المقام لا يقتضي الا حصول الطبيعة المطلقة المعراة
عن التقييد بشيء من القيود وهي حاصلة في ضمن فرد فيكون الاتيان به اداء للمامور به بالنسبة الى كل من
تلك الاوامر ثم اجاب عنهما بما عرفت من ان الفهم العرفي في الاوامر المتعددة يقتضي تعدد المامور به وكون المطلوب

فى كل منهما مغايرا للمراد بالآخر الى ان قال نعم لو لم يكن ظهور فى اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل يعنى اصالة عدم تعدد
التكليف به اولا تعدد الاوامر مع اتحاد المتعلق تارة يكون مع العطف كقوله صم يوما وصم يوما وهكذا او نحوه يوجد ذلك ولا
ريب انه فى صورة عدم العطف مثل قوله صم يوما صم يوما ظاهر فى التاكيد اللفظى خصوصا اذا كان فى الثانى حرف التعريف
مثل ان يكون صم اليوم مكان صم يوما فلا يستفاد منه تعدد التكليف فضلا عن تعدد المكلف به بل العلة خارج عن
مفروض المقام واما اذا كان مع العطف فالظاهر فى المطلوب انما يستفاد من العاطف لا من تعدد الاوامر وفى مقتضى
الاصل مع قطع النظر عما يقتضى التعدد والوحدة مع انه لا يبعد فى البيانات ودعوى عدم تصور الاجمال فيها يدفعها انه
لا مانع من قيام الاجماع مثلا على ان الطبيعة مطلوبة بتعدد فرعين يستظهر القائل بالتداخل باصالة عدم تعدد المكلف
به على هذا فرقه من عدم منافاة وحدة المكلف به مع تعدد التكليف والتحقيق فى الجواب انا لا نعقل وحدة المكلف
به مع تعدد التكليف فان المراد بتعدده ليس تاكد الطلب الاول بمؤكد لفظى او معنوى بل كون التكليف الثانى غير
التكليف الاول وتوضيحه ان تعدد الطلب تارة يكون من قبيل التاكيد اللفظى مثل قوله صم غدا صم غدا واخرى يكون
من قبيل التاكيد المعنوى الحاصل من جهة تراكم جهات الطلب كما اذا كان المطلوب واحدا شخصيا واجتمع فيه جهات
كل واحدة منها يقتضى وجوبه مستقلا ومنه تعلق النذر بالواجب وتارة يكون من جهة مطلوبية تعدد الطبيعة
بحسب الوجود الخارجى وهذا لا يتصور الا فيما اذا كان المطلوب قابلا للتعدد والتكرار ومن الواضح ان القسم
الاول ليس من محل النزاع فى شىء وكذا القسم الثانى لان هذا ليس تعددا فى التكليف حقيقة بل التكليف واحد
غاية الامر انه صار مؤكدا ومع ذلك فانما يتصور اذا كان جهة كل واحد من الطلبين مغايرة للجهة الاخرى والمفروض
فى الاوامر المتعددة التى ليست لها اسباب وجهات كقوله صم يوما وصم يوما ان التعدد انما جاء من جهة صرف تعدد
الامر فتعين ان يكون المطلوب فيها تعدد وجود الطبيعة فى الخارج نعم لو تعقلنا وحدة المكلف به مع تعدد التكليف
حقيقة فى الاوامر الابتدائية الغير المسببة عن الاسباب الشرعية كان مقتضى الاصل وحدة المكلف به وكذا لو

قلنا

قلنا بان المكلف به ايضا متعدد ولكن الاتيان بفرد منها يجزى عن الباقى فان هذا ايضا متعقل ومقتضى الاصل عدم وجوب
المتعدد فى مقام الاداء لكن قاعدة الاشتغال هنا محكمة لان الشك انما هو فى حصول المسقط بعد القطع بتعدد التكليف
والمكلف به وتفصيل المقام يأتى فى الشروع فى الاحتجاج ومن جميع ما ذكرنا ظهر وجه كون مقتضى الاصل فى تداخل
الاسباب العدم لان التداخل فيها انما يرجع الى وحدة المكلف به مع تعدد التكليف او الى وحدة الماتى به فى مقام
الاداء والامتثال وان كان المكلف به متعددا وكلاهما مخالفان للاصل كما بينا وحاصله ان الشك فيه انما هو فى تحقق
البراءة وعدمها وقاعدة الاشتغال محكمة ثم ان المحقق الخونسارى ره قد استشكل على اصالة عدم تداخل الاسباب
وظنى ان ذلك انما هو لاجل توهم ان القول بعدم التداخل ليس الا لاجل كون التداخل امرا حادثا حيث قال فى المشارق
فى بحث تداخل الاغسال المستحبة بعد ان اختار فيها التداخل لصدق الامتثال واطلاق الروايات والمالك الكلام
فيه وما يقال ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل لان المراد بالاصل ان كان هو الظاهر كما فى بعض
اصطلاحاته ويصير حاصل الدليل ان كلا من هذه الاسباب سبب مستقل والظاهر استدعاء كل منها مسببا بانفراده
فيجاب بمنع الظهور بل الظاهر ايضا ... كل منها اسمى الغسل وهو يتحقق فى ضمن فرد واحد وان كان المراد به الاستصحاب
كما يقولون الاصل عدم الحادث فيساعده ظاهر وانما الاشتباه من شيوع اصل العدم بينهم فلم يتحققوا معناه واستعملوه
فى غير موضعه مع انه فى موضعه ايضا محل البحث هنا موضعه وان كان المراد القاعدة والكثرة فهو ايضا باطل كما لا يخفى انتهى
كلامه رفع الله مقامه والظاهر ان وجه الاشتباه فى نظره هو انهم زعموا كون التداخل امرا وجوديا وان الاصل عدمه
وانت خبير بان هذا سوء ظن بالعلماء فان كون التداخل عبارة عن عدم تعدد الامتثال واضح عند المشتغلين
فكيف عن العلماء المحققين بل الظاهر ان مرادهم باصالة عدم التداخل مبنيا على التقرير الذى بيناه
آنفا او ان المراد به القاعدة المستندة الى اقتضاء السببية كما ستعرف وجهه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقوال فى المسألة
ثلثة قول بعدم التداخل مطلقا وهذا هو المشهور على ما ذكر بعض وقول بالتداخل كذلك وهذا اختيار بعض المحققين من

متأخري المتأخرين كالمحقق النراقي والشيخ في حاشية المعالم وبعض آخر وقول بالتفصيل بين متحد الجنس ومختلفه فحكم بالتداخل
في الأول دون الثاني وهذا خيرة ابن ادريس في بحث سجود السهو حيث حكم بعدم التكرار عند تعدد ما يوجبه اذا كان من
جنس واحد كما اذا تكلم مرتين وبالتكرار عند اجتماع مختلف الجنس كالزيادة والنقصان ومقتضى كلام المحقق
والعلامة في الشرائع والمختلف في مسئلة وطي الحائض هذا التفصيل ايضا فانهما حكما بتكرر الكفارة اذا تكرر الوطي في وقتين
يختلف حكمهما في مقدار الكفارة وبعدم التكرار لو تكرر في وقت لا يختلف حكمه ولكن العلامة اختار في بحث سجود
السهو التكرر مطلقا واستدل بعض السادة الأعلام على القول الأول بوجوه ستة اسدها واجودها تقريب ما ذكره العلامة
في بحث سجود السهو بل عينه وتقريره ان الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي ان يترتب عليه المسبب واذا كان السببان
متجانسين بان يكونا فردين من نوع واحد او مختلفين لعموم ما دل على سببيته او لاطلاقه ولا يجوز ان يكون الثابت به والمترتب
عليه عين الثابت بالأول للزوم تحصيل الحاصل واستحالة اجتماع العلتين على معلول واحد وامتناع تقدم المعلول على
العلة فيلزم ان يكون مغايرا لما ثبت بالأول وهو المطلوب لانه اذا ثبت تعدد الأثر وهو التكليف فيقتضي الاشتغال
تعدد الأداء ايضا تحصيلا للبراءة اليقينية وهذا الدليل يجري في صورة اقتران العلتين في الوجود ايضا ولا يختص بصورة
التعاقب وان كان عنوان الاستدلال مختصا بها وحينئذ تقريره ان يقال ان السببين اذا وجدا فاما ان لا يترتب عليهما شيء
او يترتب عليهما شيء واحد او شيئان والأول باطل اجماعا لانه طرح للدليل المقتضي لسببيتهما بلا موجب وكذا الثاني
لان ذلك الشيء اما مسبب عن واحد معين منهما وهو تحكم وترجيح بلا مرجح او غير معين وهو موجب لطرح دليل
سببية احدهما لا على التعيين من غير جهة او مسبب عنهما معا وهو طرح للدليلين وتخصيص لاطلاقهما او عمومهما
بلا مخصص فتعين الثالث وهو المطلوب واعترضوا على هذا الدليل بامور دائرة بين ثلثة الأول منع تأثير السبب
الثاني في صورة التعاقب استنادا الى امور احدها ان الأسباب الشرعية معرفات عما يؤثر في سببيتها
وليست بمؤثرات حقيقة فيجوز تعاقبها مع اتحاد المسبب بان يكون وجود الثاني خاليا عن الأثر الذي هو التعريف

باعتبار

باعتبار حصوله بالأول لان المعرف عبارة عن اللازم الأخص او المساوي ومن الجائز ان يكون لشيء واحد آثار متعددة
ولوازم متكثرة يجمع احاطة الوجود والملزوم واحد ويدل على ذلك ما ثبت من اتحاد المسبب مع تعددها على وجه
التقارن او التعاقب في بعض الأسباب الشرعية كالأحداث الموجبة للطهارة والأمور الموجبة للكفر او القتل او
نحو ذلك من المسببات الشخصية الغير القابلة للتعدد والتكرار اذ لو لم يكن اسبابها معرفات لاستحال اجتماع فردين
منها على مسبب واحد وليس ذلك باعتبار ان ادلتها دلت على كونها معرفات فان مفاد تلك الأدلة انما هي سببيتها
لتلك الأمور على نحو ما تكلم فيه في هذه المسئلة من غير فرق ودعوى عدم ثبوت الكلية من ثبوت معرفيتها
في بعض الموارد بدليل يخصها انه اذا قام احتمال المعرفية في سائر الموارد باعتبار ملاحظة خصوص هذا البعض فيخرج
على احتمال المؤثرية باصالة عدم تعدد الأثر المتقدم اليها البيان ولعله اشار الى هذا الوجه الشيخ المحشي ره
حيث قال بعد ذكر هذا الاستدلال ان الأسباب الشرعية ليست بمؤثرات في الغالب كما نص عليه المستدل
قده في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات فما ذكر في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب
الثاني لا بد ان يكون مغايرا للاول لضرورة تأخر المسبب عن سببه ليس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون السبب الثاني
كاشفا عن المسبب الأول ايضا قلت فيما في هذا المستند من الوهن وضعف البيان عنه ذكر كلام بعض
المحققين واجماله ان مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات غير مجد في جواز اجتماعها على مسبب واحد بل لا بد
مع ذلك من كونها معرفات شأنية اذ المعرف الفعلي الغير المنفك عن التعريف ابدا اذا تعدد يلزم منه تعدد
المعرفة وتعددها انما يكون اذا كان المعرف متعددا كما تقدم بيان ذلك وهذا عين المطلوب في المقام ح
فلا داعي الى جعلها معرفات اذ لو قيل بانها مؤثرات شأنية جاز ايضا اجتماعها على سبب واحد ولكن يبقى الخطب
ح في ان ظاهر لفظ السبب ومؤداه كالجمل الشرطية يقتضي فعلية المسبب وهو لا يجامع كونها اسبابا شأنية
لمسبب واحد اذ مع اجتماعها لا يكون المسبب الا لأحدها او لها بالاشتراك ويكون الآخر سببا بالقوة ولا شيء

يوجب رفع اليد عن هذا الظهور بجعلها معرفات او مؤثرات شانية وما قيل في دفعه بان السببية الشرعية لاتنافي عدم
فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شانية التأثير قطعا كما في مسئلة الاحداث بالنسبة الى الوضوء ونحوها يدفعه
ان مجرد الامكان وعدم المنافات لا يوجب المصير اليه مع اقتضاء ظاهر السببية خلافه بل لا بد من قيام دليل على ذلك وما
فيه الى مثل مسئلة الاحداث قياس مع الفارق ضرورة عدم قابلية المسبب فيها للتكرار لان كل واحد من الاحداث سبب لحصول
حالة مانعة عن الدخول في الصلوة وغيرها من المشروط بالطهارة وتلك الحالة اذا حصلت اقتضت الوضوء فاذا تعاقبت اسبابها
كان السبب الثاني لغوا لحصول اثره بالاول نعم لا مضايقة في القول بتأكد تلك الحالة الحاصلة باعتبار تراكم اسبابها نحو تأكد
الاستحقاق في القتل باعتبار تعاقب اسبابها او تفاوتها من الارتداد ونحوه من غير فرق والحاصل ان كون الاسباب الشرعية
معرفات او مؤثرات شانية فيما يكون المسبب فيه امرا شخصيا غير قابل للتعدد والتكرار كالحدث واستحقاق القتل ونحوهما
لا يكون دليلا على كون الاسباب الشرعية باسرها كذلك حتى فيما يقبل المسبب فيه التعدد والتكرار كما هو مفروض البحث وقد
مر اليه الاشارة في الامر الثاني ثم لا يخفى عليك ما في ظاهر قوله ان السببية الشرعية لا تنافي عدم فعلية التأثير من الاحتراز
عن الاسباب العادية ونحوها فانها ايضا قد يكون مؤثرات شانية كما لا يخفى عليك ايضا ما في قول المحشي قده سابقا حيث
قال اذ لا مانع من كون السبب الثاني معرفا كاشفا عن السبب الاول فان ظاهر هذا القول ان الثانوية اعني كون السبب
مسبوقا بسبب اخر تقتضي كونه كاشفا لا مؤثرا وفساده واضح لان مقتضى ذلك كونه مؤثرا اذا انفرد في الوجود او تقدم
على غيره فيلزم ان يكون المجيء مثلا تارة مؤثرا واخرى كاشفا وهذا مع استحالته عقلا لا يكاد يستفاد من الادلة ثم انا جعلنا
الاسباب معرفات او مؤثرات شانية فهل هو تخصيص لفظي في عموم ادلة السببية او اطلاقها او تخصيص عقلي
مستند الى وجود المانع والتحقيق هو ان المسبب اذا كان امرا غير قابل للتعدد والتكرار فشانية اسبابها للتأثير عبارة
عن عدم تأثير احدها عند سبق الاخر باعتبار خروج المحل عن قابلية تأثيره ثانيا بسبب تأثير الاول فيه فعدم تأثير
المسبوق حينئذ ليس لاجل عدم اندراجه تحت الدليل حال كونه مسبوقا حتى لا يكون له قابلية التأثير بل لان سبق الاول في

بتأثير

التأثير في المحل منع عن تأثيره باعتبار خروجه عن القابلية لان تأثير الشيء بعدم شيء مرجعه الى مانعية وجوده عن ذلك
الشيء فالدليل الدال على سببية الكفر للقتل يدل على سببيته في حال انفراده واجتماعه مع السبب الاخر من غير تفاوت
غير ان التأثير في الحالة الثانية ممتنع لوجود مانع وهو سبق الزنا واذا كان المسبب امرا قابلا للتكرار كما في قوله المجيء سبب
للاكرام والسلام سبب للاكرام فشانية السبب كالمجيء والسلام للتأثير يرجع الى التزام التقييد في اطلاق كل من
السببين بما يوجد منفردا او سابقا اذ المفروض ان المسبب لا يخرج من قابلية تأثير اللاحق منها بسبب تأثير السابق
منها فلو قلنا بان اللاحق منها لا يؤثر شيئا وان سببيته شرعا شانية مشروطة بعدم سبق اللاحق السابق كان ذلك
تقييدا لا محالة لاطلاق كل من السببين لفظا والتزاما بخروج اللاحق منها عن تحت الدليل والتأثير بالانفراد لان الا
الشرعية لا تنافي عدم تأثيرها فعلا مرتبا بل اشتراط التأثير بحال الانفراد لا يمكن ان يستند في ذلك الى مخصص لفظي
من عقل او نقل ضرورة عدم تصور مانع للتأثير في غير حال الانفراد من حيث قابلية المحل فالمانع لو كان فلا بد
ان يكون دليلا مقيدا لاطلاق دليل السببية ومن هذا البيان يظهر كمال الضعف في هذا الاعتراض وتمام الفساد
فيه زيادة على ما ظهر لك من عدم رجوع الفرق بين المؤثر والمعرف الى محصل هذا هو الكلام في صورة التعاقب وفي
حال التوارد والتقارن من حالها المستند الثاني هو ان الواحد الشخصي والنوعي متساويان في عدم التحمل
للاثرين المتماثلين نحو عدم تحملها للاثرين المتضادين ومن هنا لا يجوز اجتماع الامر والنهي في الواحد النوعي من
حيث وحدته كما لا يجوز في الواحد الشخصي كما تقرر في محله فما كان المسبب امرا شخصيا غير قابل للتعدد في الوجود
الخارجي كالقتل ونحوه يكون السبب الثاني لغوا غير متصف بالتأثير الفعلي لاستحالة تأثيره تحصيل الحاصل كذلك
اذا كان واحدا نوعيا يكون السبب اللاحق غير مؤثر مثل الاثر الاول لاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد
ولو نوعا مثل استحالة اجتماع الضدين وبالجملة لا فرق بين مثل الاكرام ومثل القتل في عدم قبول تأثير السببين
المستقلين لان الاكرام ايضا طبيعة واحدة فاذا وجب باعتبار وجود احد اسبابه الجلية استحال اتصافه ثانيا

بوجوب اخر باعتبار السبب الثاني نعم لو كان السبب الاول سببا للوجوب فرد منه على وجه الاستقلال والسبب الثاني
ايضا سببا للوجوب فرد منه كذلك وجب فردان منه في صورة تعاقب السببين ولكن يمكن اثبات خروط الثاني فان لفظ
الاكرام مثلا موضوع للطبيعة الوحدانية للتشخصة بتشخصها النوعية ولفظ السبب بما يؤدي مؤداه لا يدل الا على
سببيته مثل المجيء والسلام لمدلول لفظ الاكرام فالاصل في مثل قوله المجيء سبب للاكرام او قوله اذا جاءك زيد فاكرمه بعد
المقدمتين اتصاف طبيعة الاكرام بما هي طبيعة او الفرد المطلق على القول بان المطلوب من الاوامر مطلق الفرد بالوجوب
بسبب وجود المجيء وهكذا الحاصل من قوله اذا سلم فاكرمه فاذا تحقق احد هذين السببين اثر اثره الذي هو ايجاب طبيعة
الاكرام او مطلق الفرد وبذلك يخرج المحل عن قابلية الايجاب ثانيا الا اذا ادعى ان محل تأثير السبب الاول انما هو فرد
من الاكرام مستقلا ومحل تأثير السبب الثاني كذلك وهذا الوجه خير ما يقال في هذا المقام لاثبات التداخل والانصاف
انه لا يخلو من وجاهة بل لا يبعد نسبته الى سببية الفرد من الامر بالاكرام مثلا الى العرف وهذا مع جودته لم اجد
له اثرا في كلام القائلين بالتداخل المجيبين عن الدليل المذكور ولكنا نقول ورجاء من الله سبحانه العصمة من الخطأ
والابلاغ الى الصواب ان في الجواب ايرادين احدهما ان ما ذكره من عدم تحمل الطبيعة بلا لحاظ وحدتها للوجوبين مسلم
لكن قد عرفت ان ظاهر لفظ السبب وما يؤدي مؤداه تقتضي فعلية التأثير متى تحقق وهو لا يجامع كون المطلوب من
المسبب نفس الطبيعة الوحدانية او مطلق الفرد اذ من جملة حالات السبب اجتماعه مع سبب اخر فلو كان المطلوب
الطبيعة بلحاظ وحدتها لزم معاوضة العلة التامة يعني السبب المؤثر الفعلي عن اثره ضرورة استحالة تعلق الطلبين
الى طبيعة واحدة بوجه ما غاية الامر ان لفظ المسبب ظاهر في الدلالة على الطبيعة الواحدة على القسم الصادقة على الكثير
والقليل لكن ظهور ما دل على سببية الاسباب فعلا اكد فيدور الامر بين رفع اليد عن ظهور ما يدل على السببية وحملها
على التأثير الشاني اخذا بظاهر لفظ المسبب وبين تركه على ظهوره ورفع اليد عن ظهور لفظ المسبب وهذا اولى لان اقتضاء
لفظ السبب لدوام التأثير وفعلية الاثر اكد فيقال ان المراد بقوله اذا جاءك فاكرمه واذا سلم فاكرمه ان كل واحد من المجيء

السلام

والسلام مؤثرا وانما اطلاق وجوب الاكرام ومقتضى ما يترتب على كل منهما من الاكرام مغاير لما يترتب على الاخر اذا اجتمعا فالمغايرة
بين المسببين انما تستفاد من اقتضاء السببية المدلول عليها بالجمل الشرطية ونحوها للتأثير الفعلي لا من تعدد الامر وان كان
هو ايضا مفيدا لذلك فما زعمه الشيخ الفاضل المحشي من انحصار استفادة المغايرة في المسببات في تعدد الامر حيث قال
في جواب بعض السادة الاجلة المستدل على عدم التداخل بان ظاهر الاسباب المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا
الى التبادر الاختصاص المقتضي للتعدد ما لفظه ان دعوى الظهور المذكور على اطلاقها في محل المنع نعم تعدد الامر المتعلق
بالفعل مع ظهور عدم ارادة التأكيد قاض بذلك اذ تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد
التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف منه بمجرده محل منع بل الظاهر عوده الى اخره ما قال ليس على
ما ينبغي لان الكلام في اقتضاء تعدد الامر تعدد التكليف غير الكلام في اقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب وقد مر تنبيه
من البيان في الاول وان المقامات باعتبار العطف وغيره مختلفة ونحن نقول ان الظاهر من لفظ السبب وما يؤدي
مؤداه هو التأثير الفعلي المساوق للعلة التامة من حيث الاطراد في الوجود سواء كان الشيء سببا واحدا او متعددا
وان تعدد التأثير وتغاير المسببات انما نشأ من جهة هذا الظهور من باب العقل ضرورة استحالة وحدة الاثر
مع تعدد المؤثر على وجه الاستقلال عقلا ولا يبعد رجوع كلام السيد المستدل ايضا الى ذلك وكيف كان فلا ريب
في ان ظهور لفظ المسبب في الوحدة الجنسية لا يقاوم الظهور المذكور ومن هنا يظهر انه لا ارتباط لعدم جواز اجتماع الامر
والنهي في الواحد الجنسي بالمقام كما يظهر ايضا انه لا وقع لما ذكره بعض المحققين في اثبات ان السبب الثاني ليس مغايرا
للمسبب الاول من ان ارادة المسبب المغاير للاول يوجب استعمال الفاظ المسببات في حقيقتها ومجازها او في حقيقتيها
في استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية او مطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جائز
اذ قد عرفت ان السببية تقتضي فعلية التأثير عند عدم التعدد ايضا والمغايرة في صورة التعدد انما جاءت من
باب الاستلزام فلفظ المسبب انما اريد به الفرد المطلق او الماهية لا بشرط في صورة التعدد وعدمه والمغايرة انما تستفاد

من السببية فلا يلزم شيء من المحذورين كما لا يخفى على المتأمل والله الموفق والثاني انه اذا كان لاجناس الموجودات من الجواهر
والاعراض سواء كانت من الافعال او غيرها اسباب ومؤثرات فضرورة العقل قاضية بتعدد وجودها عند اجتماع تلك
الاسباب والمؤثرات لان علية الشيء للماهية راجعة الى اقتضائه وجودها اذا وجد والا فالماهية من حيث هي مع قطع النظر
من الوجود غير معللة بشيء فمعنى سببية الطبيعة لشيء اقتضاؤها كون الوجود عند وجود ذلك الشيء ومن الواضح انها
بمقدار قابليتها للوجود يوجد في الخارج حسب مقدار وجود موجبها اذا تحقق ذلك فنقول ان المستفاد من قول الشارع
اذا لمست فتوضأ واذا نمت فتوضأ مثلا او ما يؤدي مؤداه سببية البول والنوم لنفس طبيعة الوضوء ومقتضى ذلك تعدد
وجود الوضوء عقيب تعدد سببه وجوده من البول والنوم وتمام هذا المرام سيجيء في ضمن الجواب عن الاعتراض الثاني
فنقول الاعتراض الثاني هو منع تعدد المكلف به على تقدير تسليم تعدد الاثر والتزام مغايرة المسبب الثاني للمسبب الاول
فان غاية ما يلزم من اجتماع الاسباب على فرض كونها مؤثرات فعلية انما هو تعدد الايجاب والتكليف وتعددهما لا يقتضي
تعدد المكلف به اذا كان متعلق التكليفين طبيعة واحدة كالاكرام ولنمثل توضيحه ان مفاد نحو قوله اذا جاءك زيد فاكرمه
انما هو سببية المجيء لوجوب الاكرام لا نفسه وكذا مفاد قوله ان سلم زيد فاكرمه ضرورة عدم كون المجيء والسلام مؤثرين
في نفس الاكرام والا لم يتخلف عنه حينئذ فمرجع المسببات الشرعية الى سببية الاحكام المتعلقة عليها ومع ذلك فلا يلزم من اجتماع
المجيء والسلام مثلا على فرض كونهما مؤثرين فعليين الا تعلق الوجوب بطبيعة الاكرام مرتين وهو لا يوجب تعدد الواجب
لان الاوامر المتعددة المتعلقة بشيء واحد غير عزيز في الشرعيات بل يكون الاتيان بفرد منه مجزيا عن الامتثال
بكلا الايجابين وهذا ما قد سمعته من الشيخ المحشي عند تاسيس الاصل وبينه انه من ان تعدد التكليف نفسه
لا يقتضي تعدد المكلف به الا ان ينضم اليه ظهور عرفي في الاوامر المتعددة وقد اشار اليه بل صرح به المحقق المتقدم
ذكره وهذا كلام لا اساس له بوادي التحقيق وان سماه به اما اولا فلما اشرنا اليه عند تاسيس الاصل من انا لا نتعقل
تعدد التكليف حقيقة مع وحدة المكلف به في غير صورة التاكيد اللفظي او المعنوي الذين هما خارجان عن مفروض

الكلام فان المراد بتعدده ان كان تعدد الامر الذي يدل على الطلب من دون ان يلاحظ التعدد في نفس المطلوب الذي هو الطلب
فهو يرجع الى التاكيد اللفظي ولا ربط له بالمقام مثل قوله صم يوما صم يوما مريدا بالثاني مجرد التاكيد وان كان المراد تعدد
الطلب باعتبار اجتماع جهات تقتضي كل واحدة منها طلبا مستقلا لو خلي وطبعه مثل تاكد وجوب قتل زيد باجتماع
امور كل واحد يوجب قتله فهذا يرجع الى البحث الاول الذي هو منع كون السبب اللاحق مؤثرا فعليا وقد فرغنا
من تزييفه وابطاله وان كان المراد مطلوبية الطبيعة مرة بعد اخرى فهذا عين وجوب الاتيان بها مرتين وعين
مطلوبية التعدد في الوجود الخارجي والحاصل ان القائل بان غاية ما يلزم من تعدد الاسباب على تقدير كونها مؤثرة
فعلية انما هو تعدد التكليف والايجاب وهو لا يوجب تعدد الواجب والمكلف به وقد غفل عن كونه رجوعا الى منع
التاثير في السبب الثاني واستحكاما في الواحد الشخصي وهذا واضح وثانيا انا نمنع كون المسبب حقيقة هو التكليف و
الايجاب بل ندعي ان مفاد قوله اذا اجنبت فاغتسل مثلا كون الجنابة سببا للغسل نفسه قوله انه لا تلازم بين
الجنابة والغسل في الوجود ولا سببية لها بالنسبة اليه لانفكاك كل منهما عن الاخر قلنا لا نقول ان الجنابة سبب
عادي او عقلي للغسل حتى لا يتصور الانفكاك بينهما بل نقول انها سبب جعلي ومعنى جعليته ان الجنابة في نظر الشارع
لها نحو اقتضاء للغسل وحكم بكونها سببا لاجله لانه يريد من المكلفين ان يوجدوا الغسل عند الجنابة فهي نحو
الافعال المسببة عن الامور التي تقصد ترتبها عند وجودها والحاصل ان الاسباب الشرعية ليست اسبابا
مادية او عقلية لمسبباتها وانما لكن بينها نحو ارتباط لو انكشف في نفوسنا لكنا جازمين على سببيتها في الخارج
قد اطلع الشارع على تلك الروابط فجعلها اسبابا حتى يتبع ذلك الجعل ويعامل معها معاملة السبب واما وجوب
الاتيان بها فهو اثر من اثار الجري على مقتضى السببية التي اجرينا بها وان شئت توضيح ذلك فراجع نفسك
حين تقول لعبدك اذا جاء زيد من السفر فاضفه تجد المنقدح عندها سببية المجيء للضيافة لا وجوبها عنده
ومن هنا اشتهر في السنة الفقهاء اطلاق اسباب الغسل والوضوء نفسهما على الاحداث والغايات الموجبة لهما فانه

فيكون الاصل فيه التداخل لو لم يستفد من الامرين مغايرة المأتي به لاحدهما للمأتي به للاخر واما اذا كان الواجبان من طبيعة
واحدة كما هو المفروض في المقام بان وجب فرد من الغسل مثلا لاجل الامر بالجنابة وفرد اخر لاجل امر اخر به لمس الميت فلا
معنى لعدم اشتراط تعدد الفصل في حصول الامتثال اذ المفروض ان الماهية قد صادفت متعلقة الامرين من حيث كثرتها
وجوداتها الخارجية لا من حيث وحدتها الجنسية او النوعية والا لامتنع تعلق الطلبين بها جدا ولو باعتبار تعدد الاسباب
اذ قد ذكرنا ان الماهية الواحدة لا تتحمل المثلين كما لا تتحمل الضدين فاذا فرض انها مطلوبة مرتين باعتبار تعدد
الاسباب فلا بد من الالتزام بانها ملحوظة من جهة تكثرها لا من جهة وحدتها وان المطلوب في كل من الامرين شيء مغاير
للمطلوب في الاخر وهذا واضح ولعل هؤلاء المحققين قد حاولوا تحقيقا اخر قد ضاق عن الاحاطة به نطاق افكارنا او
الا في دعوى عدم استلزام تعدد المكلف به تعدد الفصل والاداء فيما كان الواجبان من جنس واحد وماهية واحدة
مما لم يسع وسعنا والله الهادي الى سواء السبيل ثم ان التأمل فيما ذكر في تنقيح هذا الدليل يغني عن التعرض لما ذكر سائر
الادلة التي اقيمت على عدم التداخل مع امكان المناقشة في كل واحد منها عند الانصاف ثم لا يخفى ان ما يترتب على
الجواب الاول على تقدير تماميته انما هو تداخل الاسباب بعضها واما ما يلزم من الجوابين الاخيرين فهو تداخل المسببات
بعضها في بعض لا تداخل الاسباب كما مر اليه الاشارة مرارا فحجة القول بالتداخل قد ظهرت في ضمن تقرير الاجوبة الثلثة
مضافا الى اصالة التداخل التي قد عرفت جريانها في نفس الاسباب دون المسببات وكذا قد ظهر جواباتها وحجة
المفصلين على التداخل في تكرار متحد الجنس من الاسباب ما اشار اليه الفاضل في المختلف عند الاستدلال على عدم
تكرار الكفارة بتكرر الوطي في وقت لا يختلف حكم الوطي فيه بقوله لنا على عدم التكرر مع عدم احد الامرين يعني به
وقوع الوطي في وقتين يختلف حكمهما او وقوعه بعد تبين التكفير للاول ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو هو
وكما يصدق على الواحد يصدق على المتعدد فيكون الجزاء واحدا فيهما واليه اشار ابن ادريس في محكي السرائر حيث
استدل في هذه المسألة بعد ان اختار عدم تكرار الكفارة بتكرر الوطي بان الاصل برائة الذمة وشغلها بواجب

او ندب يحتاج الى دلالة شرعية فاما العموم فيعني به عموم من وطي جامعا فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه الاسماء
الاجناس والمصادر وقال في مبحث سجود السهو ان تجانس الموجب للسجود اكتفي بالسجدتين لعدم الدليل ولقولهم عليهم السلام
من تكلم في صلوته ساهيا يجب عليه سجدتا السهو ولم يقولوا دفعة واحدة او دفعات والظاهر ان المراد بالعبارتين واحد
وحاصل ذلك الاستدلال وتوضيحه ما بينه الفاضل في المختلف في هذه المسألة من قبل ابن ادريس ومن يقول بمقالته
بقوله لا يقال معترضا على الدليل الذي اقام على عدم التداخل وهو الذي نقلناه بورود الكلام عليه من حيث النقض ومن
حيث المعارضة الى ان قال ويؤيده هنا ان يقول الثاني لا يوجب شيئا لان الحكم ثبت بالاول لان قوله من تكلم مثلا
وجب عليه سجدتا السهو تعليق للحكم على الماهية الكلية الصادقة على القليل والكثير واذا ثبت الحكم بالاول فلا يكون
الثاني موجبا لشيء والتحقيق ان الموجب هو الماهية الكلية لا المشخصات انتهى كلامه رفع مقامه وحاصله ان السببية
ثابتة لجنس الاسباب الشرعية من غير ملاحظة كثرتها ولا قلتها فاذا ثبت المسبب بالاول فكانه ثبت بالثاني ايضا لان
الاول والثاني سببيتهما انما هي لاجل القدر المشترك بينهما الذي هو الجنس الصادق على القليل والكثير وجوابه ما اشار
اليه الفاضل ايضا بقوله قوله الموجب هو الماهية الكلية قلنا مسلم لكنها وجدت بكمالها في الشخص الاول فثبت في
المعلول قضاء لحق العلية ووجدت ايضا في الشخص الثاني فيثبت المعلول ايضا معه والا لزم خروج العلة عن كونها علة
انتهى وحاصله ان الحكم اذا كان ثابتا للجنس لزم وجوده في جميع افراده فان الصفات الثابتة لماهيات الاشياء
من حيث هي لا تفارقها في الخارج كالحلاوة بالنسبة الى حقيقة التمر والحرارة بالنسبة الى النار فحينئذ يلزم من تعدد
وجود طبيعة السبب في الخارج تعدد السببية التي تقتضي تعدد المسبب وهو جيد واما ما يقال من ان المسبب انما هو
طبيعة الكفارة ونحوها وهي غير متعددة في حد نفسها فلا يلزم من تعدد اسبابها تعددها في الوجود فهو كلام
يجري في متحد الجنس ومختلفه وقد عرفت ما فيه من الفساد واما حجتهم على التعدد في مختلف الجنس فالملاك دليل كل من
السببين فهو بعينه دليل القائلين بعدم التداخل مطلقا وقد اشار الى ذلك ابن ادريس في السرائر حيث قال بعد

كلام تحقيقي لا مسامحة في التعبير بان يكون المراد اسباب وجوب الغسل والوضوء وعلى ذلك فلو تعدد الاسباب اجتمعت
في الوجود كان مقتضى الجري على سببية كل منها اصلا ايجاد فرد من المسبب وهو الغسل مثلا وهذا هو المدعى ثم لا يذهب
عليك ان هذا الكلام لا ينافي القول بعدم مجعولية الاحكام الوضعية حتى السببية لان المراد ليس ان السببية لها معنى
غير الحكم التكليفي المترتب على وجود السبب بل المراد ان هذا الحكم التكليفي انما هو وجوب معاملة السببية بان يكون حال
المكلف عند وجود السبب كالجنابة سلوك من وجد في نفسه شيئا مستلزما للسبب كالغسل تكوينا لا تكليفا الثاني
المنع من لزوم تعدد الغسل والاداء ولو سلم تعدد الواجب والمكلف به ايضا بناء على حصول الامتثال بجميع الواجبات
في ضمن الاتيان ببعضها اذا كانت هذه الواجبات من جنس واحد وتوضيحه ان تعدد الاسباب تارة يقال انه
لا يقتضي تعدد الاثر اعني التكليف وهو الاعتراض الاول واخرى يدعى عدم اقتضائه تعدد المكلف به ولو اقتضى
تعدد التكليف نفسه وهو الاعتراض الثاني وثالثا يقال بعدم اقتضائه تعدد اداء الفعل في الخارج ولو اقتضى
تعدد المكلف به ايضا بل الظاهر الاجتزاء بفعل واحد في الامتثال بالجميع وهذا الاعتراض واضح الفساد وشديد
الوهن في الغاية ولم اجد مصرحا به من ارباب القول بالتداخل نعم ربما يعطيه كلام المحقق الخونساري في مبحث غسل الـ
الذي نقلناه في تاسيس الاصل من ان الظاهر اقتضاء كل من الاسباب مسمى الغسل وهو متحقق في ضمن فرد واحد كما
يعطيه ايضا كلام بعض الاعلام الذي نقلناه هنالك حيث استدل على اصالة التداخل في الاصل بان الاوامر المطلقة
المتعلقة بالطبايع المطلقة لا تقتضي الا حصول الطبيعة المعراة عن التقييد بشيء من القيود وهو حاصل في ضمن فرد
فيكون الاتيان به اداء للمامور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر فان هذا الكلام وان كان مسوقا لاثبات التداخل
في الاوامر الابتدائية المتعلقة بطبيعة واحدة كما بيناه هنالك الا انه لو تم لجرى في ذوات الاسباب منها وانه حاصل
كلامه وكلام المحقق انه لم يوجد في مطلوبية الماهية بالايجابات متعددة سواء كانت ذات اسباب ام لا فاتيانه في ... امتثال
بكل من الايجابات امتثال الاخر نظرا الى اطلاق الاوامر اذ كان الامتثال يحصل بها لو سقط الاتيان بفرد من الماهية

لزم

لزم تقييد الطبيعة في كل من تلك الاوامر بما يغاير الاخر واصالة عدم التقييد محكمة ولعل هذا مرضي عند الشيخ المحشي ايضا الا
انه يسنده في التقييد الى ظاهر تعدد الطلب وضم احدهما الى الاخر وقد مر من كلامه في تاسيس الاصل ما يدل على ذلك
بل في غير موضع من الحاشية تصريح بذلك ومن هذه المواضع ما اشار اليه بقوله فان قلت ان مادة الامر انما وضعت
للطبيعة المطلقة حسبما مر اه فيكون مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة المطلقة فمن اين يجيء فهم التقييد
المذكور اذا لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن استناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الاخر فان تعدد الايجاب
ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الاخر ويلزم من ذلك التقييد لكل من المطلوبين بما يغاير الاخر الى ان قال بل
لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين لاقتضاء كل منها باستقلاله ايجاب الطبيعة
ووجوب الاتيان بها من حيث وقضيته ذلك تعدد الواجبين المقتضي لوجوب الاتيان بهما كذلك انتهى كلامه رفع الله
مقامه وهو صريح في ان تعلق الطلب بالماهية المطلقة لا ينافي تعلق طلب اخر بها من غير ان يكون في مقام الامتثال
تعدد في وجوبها الا ان ظاهر الاوامر او ظاهر كل من الاوامر يقتضي التعدد وهذا الكلام منه وان كان في الاوامر
الابتدائية الا انه على تقدير تماميته يجري في ذوات الاسباب ايضا ويحتمل ان يكون كلامه هو لا ناظرا الى الاعتراض الثاني
كما بيناه هناك بمعنى ان تعدد التكليف لا يقتضي تعدد المكلف به لا الى الاعتراض الثالث اعني عدم استلزام تعدد
المكلف به تعدد الاداء في الخارج لكن للشيخ المحشي كلام اخر في اخر مسئلة تداخل الماهيات المختلفة المتصادقة
احيانا في بعض المصاديق يعطي بان مراده من السؤال والجواب المزبورين هو الاعتراض الثالث وكيف كان فهو
كلام متنزل عن التحقيق في الغاية فان المراد ان كان هو ما بيناه في الاعتراض الثاني فقد عرفت الجواب عنه بما لا
مزيد عليه وان كان المراد ان تعدد المكلف به لا يقتضي تعدد الاداء فهذا لو سلم فانما يسلم اذا كان الواجبان
مختلفين في الحقيقة متصادقين في بعض الافراد احيانا مثل ما اذا قال اكرم عالما في يوم الجمعة واكرم هاشميا
في ذلك اليوم فاكرم من كان جامعا بين الوصفين فانه لا يبعد ان يكون محصلا للامتثال بالنسبة الى التكليفين

العبارة المنقولة سابقا فاما اذا اختلف الجنس فالاولى عندي بل الواجب الاتيان عند كل جنس الاتيان بسجدتي السهو
لعدم الدليل على تداخل الاجناس بل الواجب اعطاء كل جنس ما يتناوله اللفظ لانه قد تكلم وقام في حال قعوده وقد قالوا
عليهم السلام من تكلم يجب عليه سجدتا السهو ومن قام في حال قعوده يجب عليه سجدتا السهو وهذا قد فعل الفعلين
فيجب عليه امتثال الامر ولا دليل على التداخل لان الفريضتين لا تتداخلان انتهى كلامه رفع الله مقامه وانت اذا تاملت
فيه تجد فيه اشارة الى كثير مما قلناه في الجواب عن الاعتراضات هذا واستقصاء الكلام في المقام بتذنيب لو قلنا بتداخل
الاسباب فهل يكون ذلك عزيمة او رخصة قال المحقق الخونساري في المشارق في مبحث تداخل الاسباب لم نقف
في كلام الاصحاب على شيء سوى ما ذكره الفاضل الاردبيلي من ان الظاهر انه رخصة واستدل عليه بما ورد من ان
الحائض ان شاءت ان تغتسل غسل الجنابة قبل الانقطاع فلتغتسل وهذا لا يدل على ان حال الكل حال التداخل في
معا كيف الحال كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال يقتضي كونه عزيمة لان بعد الامتثال
لا معنى للاتيان به ثانيا كما هو الظاهر سواء كان الامر للوحدة او للطبيعة من غير وحدة ولا تكرار ودع تطرق الاشكال
في تعدد الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف في التداخل لحرمة العبادة الغير المتلقاة من الشارع الغير الممتثلة بالامر الا ان
يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من الاية والرواية كما هو الظاهر وانما هو المشهور في السنة القوم فلا يبعد اذا
ان يقال بعدم الباس في الاتيان بفعل ما لم يرد من الشارع بنوع على الكيفيات المتلقاة منه باحتمال ان يكون مرادا له احتمالا
مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه رفع مقامه والتحقيق هو ان التداخل في نفس الاسباب على القول به عزيمة
لا رخصة لانك قد عرفت ان معنى تداخل الاسباب هو عدم تعدد الاثر الذي هو التكليف عند توارد ما هو شانها
ومعنى عدم التداخل هو تعدد التكليف فعلى تقدير كون التكليف واحدا لم يجز الاتيان بالمسبب الا مرة واحدة على
وجه المشروعية فان الفرد الثاني بعد الاتيان بالفرد الاول يكون مما لم يتعلق به امر فيكون حاله كحال ساير الافعال
التي لم يوجد سبب شرعي واما التداخل في المسببات فان كان تلك المسببات من الواجبات التوصلية فالظاهر كونه عزيمة

ايضا

ايضا اذ بعد الاتيان باحد المسببات يسقط التكليف عن الباقي بمقتضى الفرض وبعد سقوط التكليف حرم الاتيان بقصد
المشروعية وان كانت من الواجبات التعبدية المحتاجة الى قصد القربة والنية فالظاهر انه رخصة لا عزيمة فللمكلف ان يقصد
الامتثال بجميع الواجبات في ضمن فرد واحد واذا قصد ذلك حرم الاتيان ثانيا لسقوط التكليف واستلزامه التشريع
وان قصد الامتثال ببعضها دون بعض فيسقط التكليف ح بالنسبة الى ما قصده دون الباقي فياتي ثانيا للامتثال بالباقي
من غير اشكال فمعنى الرخصة في العبادات هو امكان تعدد الاداء على بعض التقادير وهو صورة قصد الامتثال بالبعض
خاصة لا على جميع التقادير فان قلت اذا كان قصد الامتثال بالبعض دون بعض مجديا في جواز تعدد الاداء وعدمه
فلم قلت في التوصليات بحرمة الاتيان ثانيا مطلقا وبنيت فيها على العزيمة ولم لا يجوز فيها الاتيان ثانيا اذا كان قد
قصد في الاتيان الاول امتثال خصوص بعض الواجبات فهو اداء للواجب بالنسبة اليه وسقط بالنسبة الى ما عداه فمعنى
العزيمة في التوصليات وسقوط التكليف بمجرد الاتيان باحد الواجبات ليس حصول الامتثال والاداء بالنسبة الى
جميع التكاليف بل حصول الامتثال بالنسبة الى ما قصد وحصول المسقط بالنسبة الى الباقي او لعرفت ذلك علمت انه يرد
على ما ذكره المحقق المزبور قده امران الاول ان ما ذكره من ان تحقق الامتثال بالجميع يقتضي كونه عزيمة انما يتجه اذا كان
حصول الامتثال بالجميع قهريا وهو في التوصليات ظاهر اذا كان المراد بالامتثال سقوط التكليف واما في التعبديات
فقد عرفت انه ليس كذلك وان الامتثال بالجميع في ضمن فرد واحد بيد المكلف واختياره نعم بناء على ما نسبه قده
الى الاصحاب من التداخل في الاغسال الواجبة الغير المشتملة على الجنابة ولو لم ينو الجميع بل نوى البعض يتجه
ما ذكره كما يتجه ايضا بناء على اصالة في الاغسال مع علمه على التداخل ولو لم ينو سوى القربة ولكن يبقى الكلام
في ماخذ هذا الاصل مع ان العبادات كما يعتبر فيها قصد القربة كذلك يعتبر فيها قصد العنوان من جهة الامر
الذي يتعلق به لاجله ضرورة عدم تحقق قصد القربة الا مع ذلك والظاهر ان ما ذكره موافق لمذاق الشيخ المحشي
ايضا لان قصد القربة في الجملة يكفي عنده في تحقق الامتثال بجميع العبادات الثاني ان الاستشكال في تعدد الغسل

احباطا لا وجه له ولو قيل بالتداخل القهري لان مرجع هذا الاحباط الى الخروج عن شبهة الخلاف في تداخل الافعال فيكون مثل
الاتيان بالفعل في الشبهة الوجوبية وهذا الاحباط مما لا اشكال فيه ثم ان شبهة الخلاف في التداخل القهري ايضا مما امكن
ان يكون منشأ للاحتياط في صورة عدم قصد الجميع بالفرد الاول وهذا الاشكال مبني على تنافي من لم يجوز الاحتياط في
امثال المقام كما يدل عليه قوله بعد ذلك بانه لا باس بالاحتياط هذا تمام الكلام في مسئلة تداخل الاسباب والله الموفق للصواب
ومنها اي من المفاهيم مفهوم الوصف وعبر عن هذا المبحث بعضهم كالغزالي بان تعليق الحكم باحد وصفي الشيء
هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة ويقرب منه ما عن السيدين من ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها
وسلك هذا المسلك الفاضل القمي في عنوان المسئلة بان تعليق الحكم على وصف هل يدل على انتفائه بانتفائه ام لا
والاولى تعبير العنوان بما عن الكاظمي وهو ان تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف كقوله في الغنم
السائمة هل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة وبمعناه ما عن الآمدي حيث قال اختلفوا في الخطاب الدال
على حكم مرتبطا باسم عام مقيد بصفة خاصة وذلك لان المعلق على الصفة في مفروض المسئلة انما هو موضوع
الحكم لا الحكم ومن هنا افترق عن التعليق على الشرط فان المعلق على الشرط فيه انما هو الحكم الذي يعبر عنه بالجزاء ولذا
ذهب الاكثر في الحجية المفهوم حيث ان ظاهر تعليق الحكم على شيء يقتضي دوران الحكم مع ذلك الشيء بخلاف ما في
المقام فان الحكم هنا معلق على ذات مقيدة بوصف من اوصافه ولذا كان القول بدلالته على المفهوم اخص من القول
بدلالة الشرط عليه نعم قد يعبر بما ذكروه من العنوان فيما اذا كان موضوع الحكم وصفا لا ذاتا موصوفة كان
يقال اكرم عالما فان ذلك تعليق للحكم على الوصف نظرا الى ان جميع الاحكام معلقة على موضوعاتها ويمكن
المناقشة فيه بان هذا ايضا تعليق للحكم على الذات الموصوفة ببعض الاوصاف ومن هنا يظهر ان تعريف الكاظمي اجمع
من تعريف الآمدي لان قولنا اكرم عالما يصدق عليه انه تعليق على الذات الموصوفة وليس الحكم فيه مرتبطا باسم عام
مقيد بصفة كما في تعبير الآمدي ولذا جعله من ملحقات المسئلة ويمكن ان يقال ايضا بان نحو اكرم عالما خارج عن

مفهوم الوصف وداخل فيما يقال من ان تعليق الحكم على الصفة يدل على عليته ماخذ الاشتقاق لكن الظاهر من بعض الادلة
دخوله تحت المسئلة نفسها كما صرح في الاشارات وستعرف توضيح الحال في قولهم هذا وان العلية المدعاة ممنوعة الا
على وجه لا يستلزم دلالته على الانتفاء عند الانتفاء ثم ان الوصف لا يتفاوت فيه بين ان يكون مصرحا كما في الغنم السائمة
ذكره وان يكون مدلولا عليه بالكناية ومثل للاخير بقوله صلى الله عليه وآله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي
شعرا فان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير فيدل بالمفهوم على عدم الباس بالشعر القليل وفي هذا التمثيل نظر لان
الوصف فيه مصرح وهو امتلاء البطن فيدل على انتفاء الحكم في المسكوت عنه اعني عدم الامتلاء اذ المراد بالوصف
ليس هو الوصف النحوي كما في الرجل القائم بل كل حدث قائم بالذات ولا ريب ان الامتلاء معنى يلاحظ في الشعر وجودا
وعدما ولا يبعد ان يكون حال الاسم او غيره كما صرح بعضهم ودعوى تبادر غيره من العنوان يدفعها عموم الادلة مضافا
الى ما عن البرهان من عد جميع جهات التخصيص من الوصف المتنازع في حجيته فالمثال ان المحدود والمعدود موصوفان
بحدهما وعددهما مع ان مفهوم الحال اولى بالبحث والخلاف فان الحكم فيه نفسه معلق عليه بخلاف الصفة فان القيد
بها انما هو موضوع الحكم دونه كما ذكرنا ومن هنا لا يبعد الحاقه كما توهم لكنه بمجال من القطع في الغرض وفي عدم ارادتهم من
الشرط ما يعم الحال نعم لا يبعد اعطاؤه حكم الشرط له باعتبار ما عرفت من التعليق الذي هو الباعث على المصير الى حجية
مفهوم الشرط ويضعف بان التعليق الذي يستفاد منه المفهوم انما هو تعليق الحكم على العلة التامة ومن اين يدعى
استفادته من تعليق الحكم بالحال ومجرد التعليق اعم من اقتضاء المفهوم مع ان كون الحكم معلقا عليه ثم فان الحال وان
كان قيدا للفاعل او المفعول بعد من قيود موضوع الحكم كالصفة الا ان الا حجي ثبوت الحكم للموضوع المقيد تعلق
له على ذلك القيد وح لا يتفاوت بين الحال والصفة فالتحقيق فيه ان حالها كحال سائر الاوصاف نفيا واثباتا
ولا يبعد ان يكون الكلام جاريا او اشد بالعموم العنوان والادلة فما عن الفاضل من تخصيص العنوان بالاوامر يريد منه
الاحتراز عن الاخبار كما لم يرد منه الاحتراز عن النهي مع ان الكلام انما هو في الفاظ الكتاب والسنة والجمل الاخبارية

فيهما ايضا من الانشاء وكانت واردة في احكام الوضعية ولا يبعد ان يكون الوصف علة ام لا لان العلية لا تستلزم الانتفاء
عند الانتفاء وانما تستلزم الاطراد في الوجود وهذا من حجية منصوص العلة ولذا وقع البحث في حجية مفهوم العلة المنصوصة
ملحقة بمثل سائر المفاهيم فما عن الفاضل في النهاية من التفصيل بين ما اذا كان الوصف علة فالدلالة وعدمها فالعدم يمكن
تنزيله على احد امرين احدهما ان غير العلة لا مفهوم له اصلا بخلاف العلة فانها تدل بالمفهوم على انتفاء الحكم المستند اليها
عند انتفائها فيكون مفهومها حجة في الجملة وان لم يكن فيها عموم ينفع فيما هو المقصود من هذا البحث من الاستدلال به
على عدم ثبوت الحكم مطلقا لا لاستناده مع اللفظ فيكون مرجع التفصيل ح الى ان غير العلة لا يدل على النفي مطلقا والعلة
تدل عليه في الجملة والثاني ان يكون المراد من العلة العلة التامة المستلزمة للانتفاء عند الانتفاء مطلقا فالمراد ان مفهوم
الوصف ليس بحجة مطلقا الا اذا قام قرينة على كون الحكم منتفيا عند عدمه من خارج كما اذا كان علة تامة وبذلك يرجع
في المانعين مطلقا من غير تفصيل كما هو واضح ولعل الاول اقرب ولو كان مذهب الفاضل حجية مفهوم منصوص العلة
فعدم كونه من المفصلين في مفهوم الوصف اظهر كما لا يخفى ولا يبعد ان يكون الوصف اخص من الموصوف او الاعم منه
من وجه فكما يدل الشخص العالم على نفي الحكم في الشخص الجاهل كذلك يدل الغنم السائمة على انتفاء الحكم في الغنم المعلوفة
ثم لا دلالة في الاخير على نفي الحكم عند انتفاء الوصف في موارد الافتراق فلا يدل الغنم السائمة على عدم الزكوة
في معلوفة الابل الا اذا استفيد كون الوصف علة مستقلة وقيل بحجية مفهوم العلة فقول بعض الشافعية بانه يقتضي
نفي الحكم عن معلوفة الابل مبني على ذلك لا على حجية مفهوم الوصف من دون دعوى فهم العلية فلا يحسن التعرض
لقوله هنا وجعله من فروع حجية مفهوم الوصف في مورد الافتراق ايضا وانما قيدنا الاعم بكونه من وجه لانه اذا
كان اعم مطلقا مثل قوله اشمل مورد المفهوم كما لا يخفى وكذا اذا كان مساويا للموصوف مثل الانسان الضاحك
وعلى قول بعض الشافعية يدل الاول على عدم اشتهار الزمان الحاصل بقي الكلام في شيئين ينبغي تقديمهما على
نقل الاقوال والادلة ليتضح بها حالها صحة وفسادا الاول الكلام في ان التقييد بالوصف انما يقتضي ثبوت الحكم

في محل الوصف دون غيره حتى انه يصح ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل لو كان محالفا للاصل وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفاءه عند
انتفائه ام لا وبعبارة اخرى لا اشكال في ان التقييد بالوصف يدل على عدم تعلق غرض المتكلم ببيان حكم غير مورد الوصف من الكلام
المشتمل على ذلك الوصف لان الوصف في الدلالة على ذلك ليس الا كاحد من الالفاظ الصادرة في مقام التفهيم في افادة عدم تعلق
الغرض بغير ما يندرج تحت اللفظ فان قولك زيد قائم وتخصيصك زيدا من بين سائر الاشخاص بالاخبار عنه بالقيام
يدل على ان غيره لم يتعلق غرضك بالاخبار عنه بالقيام من هذا الكلام فدلالة الوصف على عدم تناول الحكم للفاقد له ليس لاجل
خصوصية راجعة الى الوصف بل لان شان كل لفظ صادر من المتكلم ضرورة المتكلم على مسامتا بل الاشكال والخلاف في ان الوصف
بل لان شان كل لفظ صادر من المتكلم زيادة على هذه الدلالة المشتركة بينها وبين جميع الالفاظ هل يدل على تعلق الغرض
بعدم ثبوت الحكم لفاقده بحيث يكون قوله اكرم رجلا عالما في قوة قوله ولا يجب اكرام غير العالم ام لا وبالجملة فرق بين علم
تعلق الغرض ببيان حكم فاقد الوصف وبين تعلقه ببيان عدم ثبوت الحكم له والمقصود من البحث في المسئلة هو الثاني
دون الاول ومن هنا يظهر الجواب عما في المقام من الاشكالات التي توهم ورودها على القول بعدم حجية مفهوم الوصف
احدها التنافي بين اتفاقهم على كون الوصف من المخصصات في باب العام والخاص واختلافهم في حجية مفهوم الوصف
مع ان التخصيص انما يكون بمفهوم الوصف لا بمنطوقه فان منطوق قوله اكرم الرجال الطوال وهو ثبوت الحكم لهم
لا ينافي العموم وثبوت الحكم لغيرهم حتى يخصصه وانما التنافي بين عموم الرجال ومفهوم الوصف ضرورة عدم
التنافي بين المثبتين او المنفيين وانما التنافي بين المثبت والمنفي ووجه الجواب عنه ان منشأ التخصيص انما هو
دلالة الوصف المتصل بالعام على قصر مراد المتكلم ببيان حكم واحد وعدم تعلق الغرض بالافراد الفاقدة له بحيث
يكون قرينة على كون المراد بالعام الموصوف في هذا القسم ان اول ما تكلم بالكلام وهذا غير الدلالة على انتفاء الحكم في
غير محل الوصف الذي يعبر عنه بالمفهوم الا ترى ان الوصف المنفصل ليس من المخصصات كما اذا قال اولا اكرم العلماء
ثم قال بعد ذلك اكرم العلماء الفقهاء مثلا فلا يخصص به عموم اكرم العلماء الا على تقدير دلالته على عدم اكرام غيرهم

الفقهية بالمفهوم فلو كان التخصيص في صورة الاتصال باعتبار المفهوم لكان مخصصا في صورة الانفصال ايضا لبداهة
ان قوله اكرم رجلا عالما اذا كان في قوة قوله لا تكرم الجاهل كان مخصصا بعموم اكرم الرجال في صورتي الاتصال والانفصال
من غير فرق في نظر المشافهة مدلولها بحسب النفي والاثبات واختلافهما في العموم والخصوص فان قلت كون الوصف
المتصل قرينة على كون المراد بالموصوف العام هو الافراد المتصفة بذلك الوصف وبيانه اخرى دلالته على عدم
مراد المتكلم ببيان حكم الافراد الواجدة فرع معارضتها ومنافاة مدلولها ولا منافاة بين ثبوت الحكم العام في جميع
افراده وبين ثبوته في محل الوصف والا لكان مخصصا مطلقا حتى في صورة الانفصال فالفارق بين الصورتين
حيث قلنا بالتخصيص في احديهما دون الاخرى كان الوصف في صورة الانفصال سوق لبعض الاغراض الاخر
غير الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وغير قصر المراد بالعام المنفصل عليه ولذا لا يكون مخصصا فلكن في
صورة الاتصال ايضا كذلك فيقال ان قوله اكرم الرجال يدل على اكرام جميع افراد الرجل وتعقيبه بالعلماء وتوصيفه
به لعله لغرض اخر غير قصر المراد عليه وغير الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء والحاصل ان دلالة الوصف المتصل
على عدم ارادة العموم من العام وقصر المراد به على محله غير مسلم فلا يكون مخصصا لان هذه الدلالة فرع معاندة
منطوق العام مع منطوقه والمفروض عدم المعاندة باعتبار كونهما مثبتين ثم على تقدير تسليم المعاندة فلا نجد
فرقا بين صورتي الاتصال والانفصال قلنا اولا ان هذا الكلام خارج عما نحن فيه لان غرضنا بيان ان
منشأ تخصيص الوصف للعام متصلا او منفصلا ليس هو حجية مفهومه ودلالته على انتفاء الحكم في بقية الافراد
حتى يكون ما اتفقوا عليه من كون الوصف مخصصا مخصصا شاهدا على القول بعدم حجية مفهومه وان الدلالة
بالمنطوق على قصر المراد بالعام عليه فلا يرد الاشكال المزبور او التزمنا التخصيص في صورة الانفصال ايضا كما في
المطلق والمقيد على ما سيجيء بيانه انشاء الله وثانيا ان الفارق بعد الاتفاق انما هو فهم العرف في المتصل دون
المنفصل لان المتبادر من التوصيف تقييد العام بالوصف وتعيين المراد به في ضمنه بحيث لا توصيف كما

في الاوصاف المنفصلة لم يكن شيء يوجب رفع اليد عن عموم العام فقولنا اكرم الرجال العلماء باعتبار اشتماله على توصيف
الرجال بالعلم يدل على ان المراد بالرجال هو خصوص العلماء وهذا هو التخصيص بخلاف قولنا اكرم الرجال واكرم العلماء
فانه لما لم يكن فيه توصيف كان الرجال باقيا على عمومه هذا واجاب المستشكل وهو من معاصرينا في الاشارات ببعض
ما لا يخفى على ما نعزي اليه من الاشكال المزبور بوجه اخر ضعيف في الغاية وهو ان مختلفة فان الوصف تارة يعتبر
من حيث كونه متعلقا بالعام واخرى من حيث نفسه فهما كانا مختلفين موضوعا فلا اشكال لو اختلفنا حكما فلو قيل
بحجيتهما معا فهما دليلان ولو قيل بحجية الاول دون الثاني فمع الاتفاق في الحكم هو ظاهر ومع الاجماع يكون احدهما حجة
دون الاخر والمناط في الحجية في الاول لعلم التخصيص عرفا قطعا واما الثاني فمحل الخلاف المعروف وانت خبير بانه مما
نزعه الاحاطة بمعنى قولهم ان الوصف من المخصصات والا فلا وجه لتوهم المنافاة بينه وبين القول بعدم حجية المفهوم
كما بيناه ومثله في عدم الاصابة في ردهم من اجاب عنه بابداء الفرق بين موضوع المسئلتين فمحل النزاع في مفهوم الوصف
بما اذا كان الحكم معلقا على نفسه من دون ان يكون مسبوقا بالعام كقوله اكرم العلماء بدون ذكر الرجال اولا وقولهم
بان الوصف من المخصصات بما اذا ذكر العام اولا وعلق عليه الحكم ثم جيء له بوصف مثل قوله اكرم الرجال العلماء
فانه مع مشاركته فيما اورده ما يرد عليه ما يكاد يظهر منهم من الاتفاق على دخول الثاني تحت النزاع في هذه المسئلة
كما يرشد اليه تمثيلهم بقوله في السائمة زكوة نعم ربما يشكل في دخول الاول كما اشرنا اليه بنظر الا ان بعض الاواخر الا
ان الاظهر المصرح به في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه خلافه الاشكال الثاني ما عن البهائي حيث قال ان
القائلين بعدم حجية مفهوم الوصف قد قيدوا بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم
الوصف حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض انتهى كلامه رضي الله عنه وهو قريب من
الاشكال السابق وجوابه يظهر من جوابه من ان منشأ التقييد انما هو دلالة القيد بالمنطوق على قصر مراد المتكلم
بالمطلق عليه بعد فرض اتحاد التكليف الذي هو من شرائط حمل المطلق على المقيد فاذا اريد من قوله اعتق رقبة مؤمنة

قلنا بان مراده ما عتق رقبة هو المؤمنة خاصة لان الاطلاق انما هو من جهة عدم البيان وقوله اعتق رقبة مؤمنة بيان المراد
من ذلك المطلق وانما يكون بيانا لان وجوب المقيد عينا لا يلائم وجوب المطلق كذلك فلا بد من رفع اليد عن احدهما و
لما كان المقيد اظهر ولالة على وجوبه عينا من دلالة المطلق على وجوبه تخييرا انما شاء من جهة الاطلاق لزم رفع اليد عن
الاطلاق جمعا بينهما فمنشأ التقييد ليس هو دلالة القيد على انتفاء الحكم في سائر الافراد بالمفهوم والا لكان القيد ايضا
مخصصا للعام ايضا ولا نزاع ان تخصيص عموم اكرم العلماء بقوله اكرم العدول منهم ضرورة كونه على هذا التقدير في قوة
قوله ولا تكرم الفساق منهم وبطلانه اجماعي كما اشرنا اليه في الاشكال الاول فما حكي عنه من التخلص عن الاشكال بتخصيص
محل النزاع في حجية مفهوم الوصف بما اذا لم يكن في مقابله مطلق كما اذا اورد اعتق رقبة مؤمنة من دون ان يكون في مقابله
الاطلاق وانه لو لم يكن كذلك وكان في مقابله الاطلاق فقد اجمع الاصحاب على حجية مفهوم الوصف كما ادعاه العلامة
بمعزل عن التامل فمنشأ التقييد معنى المفهوم ولعل مراد العلامة دعوى الاجماع على التقييد فيما فرضه من المثال
لا على حجية مفهوم الوصف الثالث ما يتوهم او توهم من ان القول بعدم حجية الوصف ينافي القول بان الاصل في الوجوب
كونه عينيا لان من لوازم العينية عدم وجوب غيره تخييرا فاذا قال اكرم رجلا عالما دل على عدم وجوب اكرام الجاهل
بالوجوب التخييري بينه وبين العالم التزاما ولا نعني بالمفهوم الا الدلالة اللفظ ولو بالالتزام الا على نفي الحكم في المسكوت
عنه فلا بد من تخصيص محل النزاع بغير الاوامر وما يؤدي مؤداها في الوجوب العيني واما الجواب فهو ان نفي
الوجوب التخييري عن بقية الافراد انما هو من اثار التقييد الذي قد عرفت انه من مقتضيات المنطوق ومن المفهوم
لان التقييد عبارة عن تعيين التكليف بالمطلق في ضمن المقيد واخراج ما عداه عن تحت المراد فلو اتى بما لم يحصل
الامتثال بالمطلق ح وهذا معنى عدم وجوب غير المقيد تخييرا فعدم وجوب الغير تخييرا ليس مستفادا من مفهوم
القيد بل من منطوقه الذي اوجب حمل المطلق عليه كما بيناه انه لو استفيد ايضا مع ذلك عدم وجوب الغير عينا
كان ذلك موقوفا على حجية المفهوم ضرورة ان المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم الثابت للمذكور في المسكوت عنه والذي

اثبته اللفظ للمقيد انما هو الوجوب العيني لا التخييري فلو قيل لنا ان نفي وجوب الغير عينا مستند الى التقييد ولكن
نقول ان التقييد انما هو لاجل مفهوم الوصف لا منطوقه فهذا رجوع الى الاشكال الثاني وقد تبين جوابه الثاني
من الامرين الذي ينبغي التنبيه عليهما انه لا يذهب عليك ان المقامات مختلفة فيها بالجمال الاتكال ومعلوم ان كون
فيما كدلالة على الاحراز والانتفاء عند الانتفاء ولكنه انما يكون بالقرائن الخارجية ومعونة المقام وربما لا
يلتفت اليها فيظن ان المفهوم هناك انما اقتضيه حاق التقييد بالوصف فيقاس عليه غيره ومن هذه المقامات ما اذا
كان الوصف امرا عدميا مع امكان التعبير عنه بامر وجودي كقوله اكرم رجلا لا يكون جاهلا فان العدول عن
عنوانه الوجودي الذي هو العالم الى العنوان العدمي ربما يعطي كون الغرض من ذكره الاحتراز عن الجاهل وبيان
ان حكمه عدم الاكرام عكس العالم ولا فرق في ذلك بين شيء من العناوين العدمية حتى مثل ما سوى وما عدى وما اورد
ونحوها مما يكون صلة الموصول غير عدميا فلو قيل اكرم العلماء ما سوى الفساق دل على ان حكم الفساق منهم عدم
الاكرام ودعوى عدم صدق العنوان العدمي على مثل ما سوى نظرا الى دلالة الموصول على الشيئية التي هي عنوان
وجودي لا تنفع بعد كون الصلة التي هي كاشفة عن حال الموصول عدميا ومن هنا حكمنا بان عنوان الحلال
من النساء في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ما امكن احرازه بالاصل لكونه عدميا اذا شك في كونها داخلة تحت
هذا العنوان او في احد العناوين المحرمة التي حرمها في قوله تعالى قبله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية ومن
هذه المقامات مقام التحديد فانه قرينة على ارادة الاطراد والانعكاس من القيود التي تذكر في الحد ومنها
قيود المشتمل عليها كلمات الفقهاء والمفتين والاطباء فانها تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ان
كان الاول لا يخلو من تامل لامكان القول بان التقييد بالوصف في كلام الفقيه لا يدل على عدم ثبوت
شخص هذا الحكم في غير محل الوصف بل على عدم تناول الانشاء الذي صدر منه لغيره فيتوقف في حكمه حتى
يعلم من الخارج واما القيود الواقعة في الانشاءات كالاوقاف والوصايا والنذور والبيوع والوكالات

فان هذا التعليق ليس مما استفيد من اللفظ حتى تقتضي العلية ولو سلم انه يستفاد منه وانه يفيد العلية فقد علم انتفاء جزء
العلية المفهوم وستعرف بعض الكلام فيه انه في ضمن الاحتجاج على القول الثاني ومن اعظم شواهد النفي مع غاية عن
الشبهة عدم حكم العرف بالتعارض بين قوله اكرم العلماء وقوله اكرم العلماء العدول كما مر غير مرة اذ لو كان في تقييد
العلماء بالعدول دلالة على عدم اكرام الفساق لكان معارضا للعام الاول مخصصا له وربما اجيب عن ذلك
بان المفهوم لعله مشروط بعدم وقوع الوصف قبال ما يدل على عموم الحكم وهو كلام لا يصدر عن احد الا غفلة او البحث
في مفهوم الوصف ح لا يرجع الى قاعدة لانه لو لم يقاوم العام فكيف يقاوم مثله وقد ينكر الشهادة بدعوى ان العرف
قاض فيها بالتعارض وبالحمل عن الانصاف وهل هي الا مكابرة غير مسموعة ثم بعض المهرة اقام على النفي حججا لا
فائدة في ذكرها سوى الاطناب مع عدم تماميته جلها او كلها حجة الحنفين الحاجبين الى الاحتجاج وجوه منها
ان ابا عبيد او عبيدة قال في قوله ص لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
وعرضه وقال في قوله ص مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد من حمل الشعر في قوله ص لان يمتلي بطن
الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول ص بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى
اذ قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير وكيف
لا يصرح به وهو من اهل اللسان من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله مع ان قوله معتضد بموافقة جماعة من العلماء
بالعربية والمسئلة لغوية يكفي فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد واجيب عنه تارة بان فهم ذلك في الامثلة المذكورة
لا يوجب ان يكون مستندا الى المفهوم مطلق التقييد بالوصف بل يجوز ان يكون مستند الى المفهوم من خصوص
المسئلة تلك الامثلة فانا لا نتحاشى عن افادته ذلك في بعض الموارد اذا كان اظهر فوائده واجلاها وفيه
تعسف واضح لما فاته ظاهر الاسناد الى خصوص الوصف في هذه الامثلة فلو كان مستندا الى غير ذلك
من القرائن الخارجية او الداخلية المخصوصة بها لا سند اليها او خرى بان المسئلة اجتهادية وليس ظنا

فالظاهر انه لا يعطى انتفاء الحكم في غيرها ليس من باب المفهوم كما نوه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تاميا للاشكال
فيه عنه فيحمل حجة والاثبات بالمنطوق على تصر الانشاء عليها كما بيناه في مفهوم الشرط حيث نقلنا عبارة التمهيد هنا للشافعي
الا انها الدو من هذه المقامات كون القيد بيان سبوقا بسؤال عام مثل ما اذا قال السائل هل يجب في الغنم الزكوة فقيل
نعم في الغنم السائمة زكوة الى غير ذلك من المقامات التي يحتاج تمييزها الى لطف قريحة صحابها مقامات لا يدل على التقييد
برفيها كاسيات الاشارة لبعضها بعد نقل الاحتجاج واثبات المختار من عدم الحجية اذا تحقق ذلك فاعلم انه اختلف
في الحجية وعدمها الا ان علم ومثبت لك واما تفصيل ابي عبد الله البصري تارة بين ما ورد للبيان والتعليم نا اللائق
وغيره فالعدم واخرى بين ما اذا كان ما عدى الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين على الشاهد الواحد
وبين غيره باثبات الدلالة في الاول دون الثاني مع شذوذه يمكن درجه في المقامات المحفوفة بالقرينة لو تم
حجة الاولين عدم الفهم عرفا فالتقييد بالوصف او الحال او غيرهما من القيود لا تقتضي سوى الدلالة على اختصاص
غرض المتكلم ببيان حكمه دون غيره كما ذكرنا واما اقتضائه الدلالة على تعلق غرضه بنفي الحكم عما عداه فلا يا على
شيء من الدلالات الثلث اما الاولان فواضح واما الالتزام فلان مفهوم القيد ليس الا ثبوت الحكم له ولا ملازمة
بينه وبين انتفائه عن غيره ذهنا ولا خارجا ولو قيل ان مثله يأتي في الشرط ايضا قلنا قد بينا هنا ان مفاد
الجملة شيء يزيد على الثبوت وهو الثبوت عند الثبوت على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء مثل ما بين
المعلول وعلته التامة ولا الى ادعاء ذلك في المقام لان الذي ادعانا الاستفادة من الشرط تعليق الحكم عليه
باداته واقتضاء التعليق العلية التامة بنفسه او بمعونة اطلاق الشرط او الجزاء كما بيناه هنالك ولا تعليق فيما
في نفس الحكم على الوصف بل في موضوعه كما تقرر ولو سلم التعليق في نفس الحكم باعتبار ان التعليق في الموضوع
يستلزمه في لحاظ العقل فليس كل تعليق يقتضي العلية فان التعليق المدلول عليه باللفظ سيما بادوات الشرط
او ما يتضمن معناه له مقام اخر في اقتضاء العلية ومن هنا يظهر ان القول بان التعليق على الصفة يشعر بعليتها لم

فان

التعويل فيها على اجتهاد الفهم مع تمكننا من الاجتهاد فيه بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل مع ما فيها من البعد مما لم يصدر
من احد ورد بان هذا الاحتمال سار في جميع الموارد فيلزم سد باب اخذ اللغات المبينة عليه اولى والتحقيق هو ان
المستدل ان اراد الاستناد الى فهم ابي عبيدة المفهوم في تلك الموارد لكونه من اهل اللسان فالجواب في محله لان بعض
الافهام المختلفة لا حجية فيه على الاخر ولا زال يوجد اختلافهم في مباحث الالفاظ التي منها المقام من دون ان يدعي احد [احد من اهل اللسان]
حجية فهمه على الاخر ولا يلزم منه سد باب الاخذ باللغات باخبار ائمة اللغة ونحوه كما هو واضح فان تلك كثيرا ما يتمسك
في اثبات اللغة بفهم اهل اللسان واحتجاج بعضهم على بعض عند التشاجر ومن ذلك استدلال القائل بان الامر
للوجوب بفهم الصحابة والعرف واحتجاجاتهم فيما بينهم فلولا ان فهم اهل اللسان حجة لم يكن محل التمسك الا بو دوكان
بالجواب عنه بمنع الحجية في فهمهم احق من الجواب عنه بالمعارضة وانكار الفهم واسا قلنا اولا ان فهم جماعة من
اهل اللسان غير فهم احادهم فان الافهام المتكثرة يعاضد بعضها بعضا حتى انه قد يفيد العلم او الظن المعتبر القائم مقام
في مباحث الالفاظ او معظم خلاف فهم بعضهم فان الاستناد اليه ليس باولى من الاستناد الى فهم من يكذبه ويخطئه
وثانيا ان الغرض الاصلي من التمسك بفهمهم انما هو افحام منكر التبادر او نحوه من الامارات فاذا ادعى احد
تبادر الوجوب مثلا من الامر عرفا وانكره منكر صح الزامه بفهم اهل اللسان جميعا اذ لا معنى للتبادر الناهض
في اثبات اللغة الا ذلك ومن الواضح ان الافحام والالزام لا يحصلان الا بفهم جماعة منهم فلا وجه لا [للاستناد]
الى فهم واحد او اثنين ومن هنا يظهر ان المستدل لو رام تاييد ما يدعي من التبادر بقول ابي عبيد لا الاستناد
به حقيقة لم يتجه عليه الجواب المزبور الا ان الكلام ح خارج عن الغرض الذي هو الاحتجاج كما هو واضح
وان اراد المستدل الاستناد الى قوله لكونه ناقلا عن اللغة وعن ائمة اهل الرجح لان فتح هذا الباب في
مقام النقل سد لباب النقل بقول النقلة اذ احتمال الصدور عن الاجتهاد قائم في جميع النقل الا انه يمنع
ح بطلان اللازم فان حجية قول النقلة من حيث هو اول الكلام فان التحقيق انها انما تدور مدار الظن ولو دعا

دعوى

وفيها يعارضه احدها الامارات مثل التبادر ونحوه لا يحصل منها الظن النوعي ايضا لكن هذا الكلام لا ينفع في المقام اذ
لا معارض لقول ابي عبيدة سوى دعوى عدم التبادر وهو ليس بمعارض كما لا يخفى نعم ربما يعارض بقول الاخفش بافي
الكلام فيه وقول المجيب اذ دعوى حصول النقل اشارة الى الرد المزبور بالتقريب المذكور فانه حمل كلام ابي عبيدة على
الاجتهاد دون النقل وا لا فلا وجه لترك التعويل على قوله مع كونه من ائمة اللغة الا على ما ذكرنا من دوران اعتبار [قول اللغوي]
مدار الظن النوعي وقد عرفت عدم نفعه في المقام وثالثا بان النقل المذكور يخالف لما عن الاخفش وجماعة من
اهل العربية من ان وضع الصفة للتوضيح فقط وان مجيئها لخلاف الوضع مع تاييده بالشهرة بين الاصوليين و
انهما سنا الابين عن ادراك المفهوم واجاب عنه بعض الاجلاء اولا بان نفي الاخفش للمفهوم غير ثابت بخلاف اثبات
ابي عبيدة واثباتنا في له فانه مما ثبت عنهما يقينا لان الاول منهما مذكور ذلك حتى صار القدر المشترك مستفيضا [عنه]
والثاني قد نقل جمهور اصحاب مذهبه مع كثرتهم وثانيا بانه يشهد بالنفي وابو عبيدة يشهد بالاثبات وهو مقدم على النفي
عند المعارضة وعندنا فيهما نظر اما الاول فلان المحكي عن الاخفش عدم كون الصفة للاحتراز والتقييد واقل معنا [ما]
عدم دلالتها على المفهوم اذ قد عرفت ان التقييد لا يلزم ان يكون باعتبار دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بل انما
يكون باعتبار دلالتها على كون المراد بالمقيد هو المتصف بها خاصة واذا لم يكن فيه ما لا يدل على ذلك فكيف يدل على
على الانتفاء عند الانتفاء واما الثاني فلان التوضيح والتقييد ضدان وجوديان فلا وجه لجعل احدهما وجوديا والاخر
عدميا والتحقيق ان يقال ان التوضيح في السنة النحاة عبارة عن ذكر الاوصاف لما يقبل الاشتراك كما في النكرة
والاعلام المشتركة في قبال ذكرها الاعلام التي ليس فيها ابهام واشتراك اما المدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم
والذم او الذم كما في الشيطان الرجيم وهذا مبني على ان لا يكون في كلام الاخفش تصريح بنفي كونها للتقييد فان
التوضيح بالمعنى المزبور يلزمه حصول التقييد وانه لا يوجب الدلالة على المفهوم ومن المحتمل قويا ان يكون نسبة ذلك
الى الاخفش اجتهادا من الناسب حيث زعم ان مراده بالتوضيح في كلامه عدم الاحتراز وعدم المفهوم وعلى ما ذكرنا

في معنى التوضيح لا مقدمة لظاهر هذه النسبة كان في كلام الأخفش تناقضا فاحشا فان التوضيح يعني تقليل الاشتراك
ورفع الابهام لازمه حصول التقييد ايضا وان لم يكن لازمه المفهوم اعني الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكيف يقول
بان الاصل في الصفة التوضيح دون التقييد والظاهر ان التوضيح لا معنى له سوى رفع الابهام وعلى هذا يكون كلام
الأخفش ساكتا عن جهة مفهوم الوصف نفيا واثباتا وسوق لبيان معنى اخر وهو الذي ذكرنا وحاصله كون الاصل
في الصفة بجميعها التوضيح المراد به التقييد بالاعم من المفهوم ويبقى كلام ابي عبيدة سالما عن المعارض لكن الظاهر
انه انما نفى الحكم في المسكوت عنه في الامثلة المزبورة استنادا الى الاصل الذي وردت تلك الامثلة مخصصة له كما لا يخفى
على المتأمل ومع العفو عن الظهور فلا اقل من عدم ظهوره في الاستناد الى دلالة اللفظ بالمفهوم ايضا ولو سلم جميع ذلك
فالظاهر انه قال ما قال باجتهاده فليس في حجية نقل حتى يتبع مع ان كونه ممن يتبع قوله في نقل اللغة كالجوهري ونحوه
غير معلوم وعلى تقدير التسليم فقد عرفت عدم الدليل على اعتبار قول النقلة مطلقا حتى فيما لا يفيد فيه القطع كما في المقام
فان ذهاب المعظم العارفين اكثرهم باللغة على النفي يسقط قوله عن درجة الاعتبار وبما ذكرنا يظهر السر فيما حكي عن
ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت استنادا الى قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف
ما ترك حيث فهم من التقييد بقوله وليس له ولد على المنع اذ كان الان الاستناد الى الاصل هنا غير متصور بناء
على ان الدليل اخر على توريث الاخت معلوم كما لا يخفى على المتأمل ومنها التبادر فان قول القائل اشتر لي عبدا اسود
يدل على عدم شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا وهذا الجواب ينسب الى السيد الطباطبائي بحر العلوم وبيانه
ان النسبة غير مطابقة للواقع وجوابه يظهر مما قدمناه في الامر الثاني حيث اشرنا الى ما نفى الشهيد الثاني في التمهيد
للاشكال في حجية المفاهيم في الاثبات من ان الانتفاء عند الانتفاء هناك ليس مستندا الى المفهوم بل الى
المنطوق واما التبادر فهو وان كان مستند بعضهم ابي عبيدة والشافعي وابن عباس على بعض الوجوه الا انه مع ذلك
في حيز المنع بداعي عليه عدم معهودية التخصيص من احد في مثل اكرم العلماء واكرم العلماء العدول اذ لو كان التبادر منه

المفهوم

المفهوم اعني الدلالة على الانتفاء لم يكن بين التخصيص كما تقدم نعم الظاهر ان التقييد بالوصف لا يخلو عن الاشعار بالانتفاء
عند الانتفاء بالمرة لكنه ليس بمثابة الظهور المعتمد عليه في مباحث الالفاظ ولعل وجه هذه الاشعار غلبة اعتبار المفهوم
من الاوصاف خصوصا في كلام الفصحاء والبلغاء وهذه ليست مما اعتمد عليه المحصلون في اثبات الوضع ومن هنا يظهر
فساد ما في بعض الكلمات من الاحتجاج له بان الغالب في المحاورات اعتبار المفهوم ومنها انه لو ثبت الحكم مع الوصف
وبدونه لعري التقييد عن الفائدة وكان بمنزلة قول الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر
وهذه الحجة على تقدير تماميتها تنهض في اثبات المفهوم مطلقا حتى فيما لو كان الحكم فيه معلقا على نفس الوصف مثل
في الواجد العضو ... حكي عن العلامة ره في النهاية والسيد العميدي في غاية المبادي والمنهاج والحصول للعضدي
بوجه آخر حيث قال واعلم ما حكي عنهم قد اجتمع فيه يعني في الفاسق وصفان ذاتي وهو كونه خبرا واحدا وعرضي وهو كونه
فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد
اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي والجواب عن الاول ان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر
ولا في المفهوم بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او لدفع توهم عدم تناول الحكم او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف او لوضوحه
او لسبق بيان او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له ولا في جعل الكشف
من الفوائد نظر فان الوصف لا ينفك عن التوضيح والتقييد وكشف المراد به على نحو ما قررناه في حل الاشكال لا
بل لا معنى للتوضيح الوارد في مقام الكشف او المدح او الذم الا ذلك وما سمعت من الفوائد انما يترتب على هذا
المعنى فالتقييد بالوصف المستلزم للتوضيح وتقييد المراد قد يكون لنفي الحكم عما عداه وقد يكون لاحد الفوائد المزبورة
وغيرها من الاغراض والدواعي التي تعرض للمتكلم عند انشاء الحكم وليس علينا بيانها فما في بعض الكلمات من جعل
التوضيح والكشف من جملة الفوائد المترتبة عليه ليس بمرضي عند المتأمل ثم لا يخفى انه اذا علمنا انتفاء هذه الفوائد

لم نحكم ايضا بالمفهوم وانما نحكم به اذا قطعنا بانتفاء الفوائد مع صون الكلام عن اللغوية فان قصر الحكم على بعض ما يتناوله الاسم
لا بد له من غرض كما في محل الكلام ومن هنا تعرف انه اذا انتفى جميع الفوائد كان الكلام من المستهجنات ومن امثال المزبورة
اعني الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر فمنشأ استهجان الوصفين في المثالين عراهما عن الفائدة
حتى انه لو قدر لهما فائدة بحيث يعتد بها الطبع منعناه هكذا قال بعض الاجلة واعترض عليه القائل المزبور بان الحكم
المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في مواضع يليق بها من غير استهجان وغيره انه لو فرض ليأتي المقام بالحكم
المزبور مقرونا بالوصف ايضا لخرج عن الاستهجان ايضا كما انه لو فرض عدم ليأتي المقام للاخبار باصل ذلك
الحكم مجردا عن الوصف ايضا لكان مستهجنا ايضا البتة فالاستهجان انما نشأ من ايضاح الواضحات بدون مساعدة
المقام واقتضاء الحال له فمع مساعدة المقام لا استهجان في الحكم المزبور مطلقا مجردا عن الوصف او مقرونا به ومع
عدمها يكون مستهجنا كذلك ثم لا يذهب عليك ان من جملة الفوائد المشروطة في اعتبار المفهوم عدمها تعلق
الغرض ببيان حكم الوصف خاصة وعدم تعلقه ببيان حكم غيره وعلى هذا لا يجوز الحكم بالمفهوم ابدا الا مع مساعدة
المقام لربما يكون هناك قرينة على ان المقصود بالتقييد بيان عدم ثبوت الحكم للمسكوت عنه زيادة على قصر
الغرض عليه فلو عري المقام عن مثل هذه القرينة لم نحكم بالمفهوم ايضا ولكن ظاهر الجماعة انه متى لم يصلح المقام
شيئا من الفوائد المزبورة ونحوها مما هو خارج عن قصر الغرض وجب الحكم بالمفهوم صونا لكلام الحكيم عن اللغوية
بناء على ان قصر الغرض على بيان حكم بعض افراد العام مما لا يصلح ان يؤتى بالوصف لاجله بل لا بد من وجود بعض
فوائد اخر فاذا انعدمت ولو بحسب الاحتمال لم يكن دليل على اعتبار المفهوم الذي هو منها العدم تسليم كونه
المفهوم كما توهم واذا انتفى احتمال سائر الفوائد غير المفهوم تعين المصير اليه وبما ذكرنا يظهر انه لا يوافق دقيق النظر
وتوضيح المقام هو ان الوصف ليس الا كسائر الالفاظ الجامدة في الدلالة على معناه ولا يجب ان يكون الغرض من
استعماله وارادة الدلالة عليه والذي استقر عليه راي النافين للمفهوم هو ان معناه ليس الا تعلق الحكم به ولو نفى التقييد

اذا وقع

اذا وقع عقيب العام فالتقييد بالوصف انما يدل على كون المراد بالعام ولا دلالة على الانتفاء عند الانتفاء او غيره
ذلك من الفوائد فح لا معنى لاعتبار احدى الفوائد فيها وانه مع العلم بانتفاء سائر الفوائد يحكم بالمفهوم احترازا للكلام
عن اللغوية لان فائدة استعمال اللفظ انما هو دلالة على معناه الذي وضع له وقد يترتب بعض الاغراض والفوائد الخارجية
عليه مما ليس بلازم نعم ربما يساعده المقام كما يساعد بعض الاغراض حتى الدلالة على الانتفاء في الجوامد ايضا مثل
انه اذا قال في جواب من قال ازيد جاء ام عمرو ام هما زيد جاء فانه يدل على انتفاء المجيء في عمرو من جهة السكوت
في مقام البيان ودعوى الفرق بين تعليق الحكم على الجامد وبين تعليقه على الوصف بان الاول يكفي فيه عدم
تعلق الغرض ببيان حكم غيره دون الثاني فان تخصيص بعض افراد العام بالذكر لا بد له من فائدة غير عدم تعلق
الغرض ببيان حكم غيره ضرورة عدم منافاته لتعليق الحكم على نفس العام لو لم يكن الحكم في بقية الافراد منفيا ولو لا
في الواقع واضحة الفساد لوضوح العذر المشترك بين الجوامد ايضا فلو لا ان عدم تعلق الغرض ببيان حكم احد كافيا
في تخصيص الاخر بالذكر وجعله متعلق الحكم خاصة لكان مفهومها ايضا حجة وكان قوله جاء زيد دالا على عدم مجيء غيره
كما لا يخفى وبطلانه بديهي بالاتفاق وبهذا البيان ظهر الجواب عما ذكره العلامة والعميدي في اية النبأ ايضا مضافا
الى ان ما ذكراه يرجع الى استنباط العلية الذي اختلف في ان تعليق الحكم به هل يدل على العلية ام لا وهو وجه اخر
من وجوه حجية مفهوم الوصف غير اقتضاء الحكمة ودفع اللغوية وتقريبه انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف
مشعر بعلية المبدأ ويلزم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة وجوابه اولا ان الاشعار
المزبور على تقدير تسليمه غير مطرد بل في بعض الموارد خاصة فان قولك اشتر عبدا اسود او اشتر لي عبدا
اسود لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده فلا يكون الدليل ناهضا باثبات تمام المدعى
وثانيا ان هذا الاشعار مما ليس يعتد عليه في استنباط العلية فان منشأ هذا الاشعار انما هو مناسبة الوصف
للحكم حيثما يكون كذلك كما في قوله اكرم زيدا العالم وهي انما تكون مرشدة الى العلية على مذاق العامة ومن قاربهم في

في استنباط علل الشرعية بالسبر والتقسيم والدوران والاطراد وتنقيح المناط ونحوها مما استقر على ترك الاعتماد عليه
شعار اصحابنا فهذه الشهرة على تقدير صدقها منطبقة على اصولهم لا اصولنا او ناظرة الى الاوصاف الواقعة في كلام البلغاء
حيث يراعون آداب البلاغة باداء المطالب بالتلويح والاشارة وفي الشان العلية المستفادة من التقييد بالوصف
على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها في حذف الاضافة وعدم اعتبار خصوصية المحل فكما يحتمل ان يكون علة اكرام زيد في
المثال المذكور هو العلم من دون مدخلية اضافته الى زيد ولازمه الاطراد كذلك يحتمل ان يكون العلة هي المقيد بكونه في
زيد ومقتضى ذلك عدم الاطراد ودعوى اشعاره بالاول مجازفة كيف وقد ذهب جماعة كالمرتضى وغيره الى عدم حجية
منصوص العلة لاجل هذا الاحتمال وبان التنصيص بالعلية لا يقتضي الا العلية في الجملة واما مطلقا من دون مدخلية الاضافة
فلا فكيف عن العلية التي تستفاد من التقييد بالوصف على ان هذا يسقط اعتبار المفهوم راسا لان مثل هذه العلية
المستندة الى الوصف وخصوصية المحل مما لا مضايقة في الالتزام بها ولا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء اصلا نعم
يلزم منه انتفاء الحكم الخاص المتعلق بمحل الوصف خاصة ولكنه لا يتفاوت فيه بين كون الوصف علة وعدمه ضرورة
عدم تعلق حكم موضوع خاص بموضوع آخر حتى في الجوامد فتدبر ودعوى ان الذي يلزم من كون الوصف علة مستقلة
من دون مدخلية المحل انما هو الاطراد في الثبوت واما في جانب النفي اي فهو المدعى فلا فان غاية ما يترتب على
علية العلم لوجوب اكرام زيد في المثال المذكور انه متى وجدت صفة العلم ولو في عمرو وبكر وجب الاكرام اي
واما اقتضائه عدم الاكرام عند عدم العلم فيتوقف على دعوى اشعاره بالعلية المنحصرة المساوية للعلة التامة لجواز
قيام سبب اخر مقامه في ايجاب الاكرام ولذا وقع الخلاف في مفهوم العلة كما ستشير اليه والى التمسك لاثباتها
والتمسك باصالة العدم على تقدير جريانها خروج عن محل الكلام الذي هو اثبات الدلالة اللفظية ثم يلزم ح
ان يكون التقييد بالوصف دالا على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وهو اثبات للمفهوم في الجملة كما عرفت
في رد استدلال السيد على عدم دلالة الشرط على المفهوم باحتمال قيام شرط اخر مقامه والمقصود في المقام دلالته على

عموم الانتفاء عند الانتفاء ليفيد في مقامات التعارض كما تقدم بيانه في مفهوم الشرط ومنها اجماع الصحابة على ان قوله ص
اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله الماء من الماء بناء على ان الثاني يدل على عدم وجوب الغسل مع الدخول اذا
لم ينزل فيكون متعارضا بالاول واجاب عنه بعض المهرة بالفظانة يحتمل ان يكون الدلالة في الخبر على النفي من اجل انه
البيان او من عموم المفرد المحلى باللام من حمل الماء الاول على العموم نظرا الى دليل الحكمة ويؤيده النبوي لا ماء الا من
الماء مع ان الامدي والغزالي منعا الاجماع انتهى ولعل هذا الجواب يستغنى عنه لان الاستدلال مبني على كون الماء وصفا
وعلى استناد عدم الغسل مع الدخول الى مفهومه وهو بمكان من الضعف والفساد بل الظاهر استنادها الى الحصر
المستفاد من تعريف المبتدا نعم ما ذكره قده سر لدلالته على الحصر ومثل هذا الاستدلال بل اضعف ما قيل انه لو لم يدل
قوله ع طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا على عدم الطهارة بما دون السبع لزم ان لا يطهر
لوروده على محل طاهر فلا يكون طهوره بالسبع ويلزم من ذلك ابطال دلالة المنطوق فان الدلالة على تقدير تسليمها
انما هي من مفهوم العدد دون الوصف او من جهة الحصر المستفاد من اضافة المصدر وهو الطهور او المستفاد
من ورود الكلام مقام البيان الآبي عن اهمال حكم ما دون السبع فلا حاجة الى ما اجيب به عنه تارة بان القرينة
قد اقتضت في المقام ثبوت المفهوم وما ذكره في تقرير الاستدلال اخرى بعدم الحاجة الى المفهوم لنهوض الاستصحاب
في اثبات عدم الطهارة ثم ان في المقام احتجاجات اخرى للمثبتين وكيف كان لا جدوى في ذكرها مع وضوح فسادها بقي
هنا تنبيهات الاول صرح جماعة كالحاجبي والمازندراني والامدي في الاحكام وغيرهم بانه يشترط في حجية مفهوم
الوصف والشرط وغيرهما من المفاهيم عدم وروده مورد الغالب ومثلوا له في الاخير بقوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم الاية وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الاية وقوله ع ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل وقوله ع فليستنج بثلثة احجار فان تخصيص الحكم بمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لان الغالب في الغالب
في الربائب كونها في الحجور وفي الخلع كونه مع الشقاق وتزويج المولى عليها كونه باذن وليها وفي الاستنجاء كونه

بالاحجار واحتج على ذلك الرازي على ما حكي عنه بان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع غالبا لا يجري الا مع الشقاق
والمرأة لا تنكح نفسها عند اباء الولي فاذا احتمل ان يكون سبب هذا التخصيص هو هذه العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي
الحكم عما عداه ومثل ذلك حكي عن النهاية ومنية اللبيب وعن نهاية المسئول وجود الخلاف في ذلك فانه بعد ما
ذكر ما هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة
ولعل الفاضل القمي قده لم يعثر على تعليل الرازي او لم يعتد به حيث قال ولم يحضرني كلام في بيان ذلك وعندي
ان وجهه ان النادر هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى
فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لابد ان يكون شيئا آخر لا تخصيص
الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد واعترض عليه بعض الاصوليين بان غاية ما يلزم من انصراف
المطلق الى الفرد الغالب اختصاص الحكم به وهو غير الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء اعني المفهوم فح يدل
التقييد بالوصف الغالب على المفهوم وان لم يفد ما افاده المطلق بنفسه من الاختصاص فلا وجه لعدم الدلالة
ح بل هي اولى منها في غيره فان الوصف والشرط مثلا اذا وردا مورد الغالب لزال فائدتان من الفوائد
المتصورة للتعليق احدهما الاهتمام بالذكر والثاني بيان المورد اعني تقييد المراد فاذا كان التعليق مقتضيا
للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء مع احتمال جميع الفوائد المتصورة فمع زوال احتمال بعض الفوائد وقلة
الاحتمالات يكون اولى والحاصل ان التقييد بالوصف عند القائل بحجية مفهوم الوصف يدل على الانتفاء
عند الانتفاء وهذا ليس مما يستفاد من المطلق بنفسه حتى يكون ذكر الوصف لاجل غير هذه الدلالة من
الفوائد الاخرى وانما المستفاد منه مع قطع النظر عن الوصف اختصاص الحكم به وعلى هذا يكون ذكر الوصف
الغالب تاكيدا بالنسبة الى ما كان يستفاد من المطلق اعني الاختصاص وتاسيسا بالنسبة الى ما افاده
المفهوم هذا محصله باستخراجه من كلامه في نسخة مغلوطة ويرد عليه ان دلالة الوصف على المفهوم تابعة

لدلالته على المنطوق لتبعية الالتزام للمطابقة فاذا فرض عدم دلالته على المعنى المطابقي فكيف يدل على المعنى الالتزامي اللهم
الا ان يكون مستعملا فيه مجازا في حد دوران الامر بينه وبين مجاز اخر مساو او اقرب وهو ان يكون المراد بالتوصيف مجرد
دفع الايهام البدوي الحاصل في المطلق كما ذكروا في الاوصاف الكاشفة المساوية للاعلام الغير المشتركة وغيرها
مثل الانسان الضاحك والحمار الناهق وغيرها والحاصل انه متى تعذر حمل التوصيف على الحقيقة وهو الاختصاص
على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء ودار الامر بين كونه واردا مورد الاوصاف المساوية المقصود بها بعض
احد الاغراض الاخر غير الدلالة على الانتفاء وبين كونه لاجل افادة الانتفاء وكلاهما على خلاف الاصل في التوصيف
لا رجحان لاحدهما على الاخر لو لم يكن الرجحان للاول لكثرة الاستعمال حتى اشتبه على بعض وادعى كونه
الاصل في التوصيف فان قلت هذا الكلام على تقدير ان يكون المفهوم مستندا الى دلالة اللفظ جيد واما على تقدير
الاستناد الى العقل وعراء الكلام عن الفائدة فلا اذ ليس الانتفاء عند الانتفاء مدلولا التزاميا للكلام
ح حتى يحتمل ارادته مع انتفاء المطابقة الا على سبيل التجوز بل هو فائدة خارجية ولكنها اظهر من سائر الفوائد
ولا مانع من ترتبها على الوصف الخارج مخرج الغالب بل قد عرفت ان الترتب في هذه الصورة اولى منه في
غيرها قلنا لعل القائل يدعي ان كونه اظهر الفوائد مختص بما اذا افاد الوصف الاختصاص وحصل منه التقييد
وحيث لا يفيد ذلك كان نسبة جميع الفوائد اليه متساوية ومما يدل على انه يدعي اختصاص الاظهرية بما ذكر
الاستدلال على المفهوم بان قصر الغرض على بيان حكم بعض ما يتناوله اللفظ لا بد ان يكون لفائدة واظهر الفوائد
نفي الحكم عما عداه فان ظاهره او صريحه ان ما يترتب عليه المفهوم راسا او سائر الفوائد انما هو قصر الغرض
لا مجرد ذكر الوصف وايضا ظاهر قولهم التقييد بالوصف يدل على انتفاء الحكم آه يدل على ان الذي يقتضي الانتفاء
انما هو التقييد المراد به الاختصاص لا مجرد ذكر الوصف ولو لم يحصل منه التقييد هذا وقال شيخنا قده انه
ما يقال في توجيه ما ذكره الفاضل القمي ره لكن يتجه ح مطالبة الفرق ممن يدعي اختصاص هذه الصور بما اذا

استعمل في التقييد لان المفهوم اذا كان اظهر ما يؤتى لاجله بالوصف من الفوائد لم يتفاوت فيه بين الصور المذكورة وغيرها
ما لا يؤتى به للتقييد قلت يمكن ابداء الفرق بان كل واحد من الصفات الكاشفة والمقيدة يستدعي من الفوائد ما
لا يستدعيه الآخر فان الفوائد المترتبة على الصفات المخصصة كثيرة مما لا يليق ترتبها على الصفات التي يؤتى بها لمجرد
الكشف المساوية مع موصوفاتها مثل قولك الانسان الناطق والحمار الناهق لا بد ان يكون الاغراض والدواعي
الموجبة لذكرها امرا ورآء ما هو الداعي لذكر الاوصاف المخصصة مثل المدح او الذم او الكشف او نحوها والمفهوم
اهم الانتفاء عند الانتفاء واظهر في الاغراض والدواعي الموجبة لذكر الاوصاف المخصصة فاذا كان الوصف
خارجا مورد الغالب كان بمنزلة الصفات الكاشفة المساوية للموصوف فلا يناسب اعتبار المفهوم فليتدبر
جيدا ثم ان المعترض قال في تحقيق المطلب ان الوصف اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه للفهم العرفي كما في الآية
الواردة عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب مع كونه موضوعا له والسر في ذلك ان العرف في ذلك المقام يفهمون
من تلك الجملة الواردة مورد الغالب وقوع ذلك غالبا وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يبقى انتفاء الوصف
او الشرط حتى يفهم انتفاء الحكم عند انتفائه اقول فيه ان ندرة الوقوع لا ينزل النادر منزلة المعدومات
الخارجية التي لا تحتمل الاحكام نفيا واثباتا والا لم ينازع احد في المفهوم حينئذ وقد عرفت القول بذلك وانه يدل
على نفي الحكم فيه وانما توجب الندرة خروجها عن مسمى اللفظ وهو لا ينافي دلالة اللفظ على انتفاء الحكم في النادر
بل الدلالة اولى كما لا يخفى للمتدبر نعم بعد فرض انصراف المطلق الى الفرد الغالب يتعين ان يكون الوصف حينئذ كاشفا
مثل قولك الانسان الناطق والصفات الكاشفة لا مفهوم لها جدا كما قلنا الثاني قاعدة اخذ المفاهيم
هو ان يترك جميع اجزاء القضية بحالها ويبدل المنطوق به بالمسكوت عنه والنفي بالاثبات او بالعكس
يتفرع على ذلك اتحادهما في الحكم من حيث الكلية والجزئية في بعض الموارد واختلافهما فيه في البعض الآخر
وقد ابسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام في مفهوم الشرط على وجه ينقدح منه حال المسئلة وسائر المفاهيم و

ومن الموارد التي يتحدان فيه في الحكم قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة وقوله كل حيوان ماكول اللحم يتوضا من سؤره ويشرب منه
فمفهومهما كل غنم معلوفة فيه الزكوة وكل حيوان غير ماكول اللحم لا يتوضا من سؤره ولا يشرب وهو في قوة السالبة
الكلية اعني لا شيء مما لا يوكل لحمه يتوضا من سؤره ويشرب منه وقد توهم جماعة من الفحول منهم العلامة والمحقق
الخونساري والشيخ محمد بن صاحب المعالم ان مفهومهما نقيض القضيتين لانهما الا رفع الايجاب الكلي الذي هو
بمنزلة السلب الجزئي وقد ابسطنا الكلام في فساد هذا التوهم في مفهوم الشرط وذكرنا ان منشا هذا التوهم ما ذكرنا
هنالك فنقول هنا مختصرا ان المفهوم عبارة عن نفي الحكم الثابت للمنطوق به في المسكوت عنه والمسكوت عنه
في المثال الاول هو المعلوفة وفي الثاني هو غير ماكول اللحم والحكم في الاول هو اطراد ثبوت الزكوة لكل فرد من الانعام
وفي الثاني هو جواز الوضوء والشرب من سؤر كل واحد من ماكول اللحم فاذا وضعنا المسكوت عنه مكان المنطوق
به في المنطوق كان الحكم ثابتا له على سبيل العموم والكلية كما يظهر بالتامل نعم لو اخذنا مفهوم السور في القضية
ايضا كان الامر كما ذكروه لان المفهوم من الايجاب الكلي بعينه ونقيضه ليس الا السلب الجزئي ولكن السور لا مفهوم له الا
على حجية مفهوم الالقاب والاعداد ونحوها وهو بمعزل عن التحقيق على ان الكلام انما هو في مفهوم الوصف
في المثالين لا مفهوم مجموع القضية والله العالم الثالث قد ظهر مما قررناه في غير موضع ما هو الحق في بحث مفهوم
العلة من المنع من دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بل انما تدل على الاطراد في جانب الوجود وخاصة فلو كان
الوصف مما علم كونه علة للحكم في الجملة وشك في كونه علة تامة مستغرقة للانتفاء عند الانتفاء ودل مع ذلك الحكم
لحجية مفهومه ايضا واستدل الفاضل في كثير من المواضع على ما حكي عنه على ما حكاه في محكي النهاية وهو الذي اشرنا
اليه قبل اعني حجية مفهوم الوصف اذا كان علة بانه لو لم يلزم من عدم العلة لزم ثبوت المعلول بدون العلة
وهو محال او يلزم خروج الوصف عن كونه علة لان ثبوت الحكم مع عدمه لا بد ان يكون مستندا الى امر آخر فالعلة
ح يكون احد الامرين واجيب عنه تارة بان العلل الشرعية معرفات فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول واخرى

بمنع خروجه عن كونه علة باستناد معلوله احيانا الى علة اخرى لان العلل المتكثرة والاسباب المتعددة غير عزيزة في الشرعيات
والعاديات اقول يمكن ان يوجه كلام الفاضل على وجه يتخلص عن الايرادين بان يقال ان ظاهر كون الشيء علة اسناد
العلية اليه باعتبار خصوصيته لا باعتبار صفة مشتركة بينه وبين غيره كما بيناه في مفهوم الشرط فان ظاهر قولك افعل
فلان كذا او لعلة كذا او نحو ذلك مما يدل على السببية والعلية كونه علة باعتبار خصوصيته واسناد العلية الى
الخصوصية لا ينفك عن العلية التامة ضرورة ان العلية في الاسباب المتعددة لا بد ان يكون مستندة الى امر مشترك في
نفس الامر ولو لم يصل اليه عقولنا فليس مستندة الى خصوصية كل منها فاذا كانت العلية المستفادة العلية التامة
امتنع عدم المفهوم جدا كما بينه قدس سره والله العالم ومنها اي من المفاهيم مفهوم الغاية مقدمة قد يطلق الغاية
ويراد به الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لفائدته قيل انه الشايع في الملازمة وفيه نظر وقد يطلق
ويراد به المسافة زمانا ام مكانا كما في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية كذا قيل فان اريد بالمكان
الحيز اعني الحيز كما يعطيه المقابلة للزمان لزم ان يكون استعمالها في مثل قولهم انشد القصيدة الى آخرها مجازا
لان القصيدة مثلا عبارة عن الالفاظ التي هي عبارة عن تقاطيع الصوت في مخرج الفم وهو ليس من الزمان
والمكان جدا وكذا مثل ما اذا استعمل في انتهاء مطلق الافعال مثل قولك اضربه الى ان يتوب فان اريد به
مطلق البعد والامتداد كان قوله زمانا مستدركا لان البعد الممتد يتناول الزمان والمكان وغيرهما فالاصوب
تفسير المسافة في قولهم هذا بمطلق الشيء حتى يعم جميع استعمالات الى ولعل العدول عنه الى المسافة مبني
على تشبيه الة الابتداء والانتهاء بها في صفة البعد والامتداد ثم الظاهر ان هذا الاطلاق على تقدير تفسيرها
بالمسافة كما صرح به غير واحد مجازي قطعا لان المسافة ليست من معاني الغاية حقيقة بل انما اطلقت
عليها مجازا بعلاقة الجزء والكل كما صرح به التفتازاني في محكي التلويح حيث قال ان المراد بالغاية في قولهم
من لابتداء الغاية المسافة اطلاقا لاسم الكل على الجزء اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وبهذا ظهر معنى

قولهم الى لانتهاء الغاية انتهى وربما يظهر من الفاضل الچلبي احتمال كونه مجازا مسبكا من المجاز حيث اجاب عمن اعترض
على التفتازاني بان نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء والشيء انما ينتهي بضده فنهاية الشيء ضده فكيف يكون
جزء منه بل انما اطلق على آخر جزء منه مجازا لمجاورته بينه وبين النهاية فقال والحاصل ان يقول ان غاية ما في الباب
ان يكون الغاية في المسافة مجازا بمرتبتين ومثله غير عزيز انتهى يعني ان لفظ الغاية اخذ من المجاز الاول وهو
الجزء واستعمل في الكل فيكون مجازا بمرتبتين وعلى التوجيهات المذكورة يكون هذا الاطلاق مجازا كما لا يخفى
فلا يحسن عده من معاني الغاية نعم بناء على ما ذكره الچلبي بعد ذلك يكون المراد بها في هذا الاستعمال النهاية
فيكون الاستعمال حقيقيا كما لا يخفى حيث قال بعد ذلك الكلام والتوجيه الخالي عن شائبة التعسف ان يقال
الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهو جنس والابتداء والنهاية فردان فكان من اضافة الفرد الى الجنس
ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم لو كان اضافتهما اليه اضافة الاجزاء الى الكل انتهى
وفيه اولا ان ظاهر الاضافة بل الاصل فيها كونها بتقدير اللام فلا يكون من قبيل اضافة الفرد الى الجنس وثانيا
ان الصالح للقدر المشترك بين الابتداء والانتهاء بحيث يكونان فردين منه امر خارج عن مفهوم الغاية
وهو الحد فان الحد مما لا مضايقة في صدقه على طرفي الشيء لكن الغاية اسم للحد الذي ينتهي اليه ذلك
الشيء ولذا لم يعهد اطلاق الغاية على الابتداء فيما ظفرنا به من الكلمات وقد يطلق ويراد به النهاية وهي على
عند التحقيق على ما ذكره بعض الافاضل امر اعتباري ينتزع من المعنى من حيث ينقطع استمراره قال في قوله صم
الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل ان قيس الى الصوم كان مقدما عليه وان قيس الى الليل كان متاخرا
عنه نظير السطح المشترك بين الجسمين والخط المشترك بين السطحين والنقطة المشتركة بين الخطين اقول
وفيه نظر من وجهين الاول ان المراد بالصوم المتعلق به الطلب في قوله صم الى الليل ليس الا الامساك المخصوص الذي
وليس بينه وبين الصوم تضاد وتماثل والفصل المشترك انما يتصور بين الضدين او المثلين فلا يتصور

اعتبار بين الصوم والليل حتى يسمى بالغاية والثاني ان نهاية الشيء على ما ارسله المعترض على التفتازاني ارسال
المسلمات ولم يكن الفاضل الجلبي انه ضده وضد الصوم انما هو الافطار كما ان ضد وجوبه هو الحرمة او الاباحة مثلا
وضد السير في قولك السير الى الكوفة هو الكون والتوقف وهو ليس من الامور الاعتبارية التي لا يكون بازائه
شيء في الخارج كما في السطح المشترك بين الجسمين وامثاله والتحقيق ان نهاية الشيء ليس امر واقعي وليس بامر
اعتباري فهو ما يكون به تمام الشيء اعني الجزء الآخر الذي ليس بعده جزء نظير الجزء الذي لا يتجزى ولا ينافيه
ما ذكره المعترض من ان الشيء انما ينتهي بضده لان متممية الجزء المتمم بالكسر انما يتحقق عما دفع بضد المتمم بالفتح
ومن هنا ينقدح سقوط اعتراضه على التفتازاني من ان استناده لا يلزم من انتهاء الشيء بضده كون ذلك الضد
نهاية له وانما يلزم كونه سببا للتحقق وصف النهاية فيما يكون به النهاية والحاصل ان نهاية الشيء ما ينقطع
الشيء به لا ما ينقطع عنده ضده المتصل بالجزء الاخير لكن لا يخفى عليك انه لا ينافي ادخال كلمة الى الموضوعة لانتهاء
الغاية على ذلك الضد انه كما ستعرف كما يقال سرت من البصرة الى آخرها كذلك يقال الى الكوفة التي هي
ضد البصرة ولعل نظر المعترض لمثل استعمال الاخير حيث زعم ان النهاية عبارة عن نفس الضد الذي
ينقطع عنده الشيء واحفظ هذا ينفعك فيما سياتي ثم اعلم انه على تقدير كون نهاية الشيء ضده امكن تصحيح
كلام التفتازاني ايضا لان هذا التفسير معنى للنهاية الحقيقية ولا يبعد دعوى الحقيقة العرفية في الجزء
الاخير اذا تحققت المقدمة فاعلم ان للقوم نزاعا في مقامين الاول ان الغاية هل يثبت له الحكم المنطوق
الذي ثبت للمغيى ام لا والثاني ان التقييد بالغاية هل تقتضي دلالة اللفظ على انتفاء الحكم الثابت للمغيى
وما في حكمه من الغاية على القول بدخولها فيما بعدها ام لا ومن زعم اختصاص النزاع بالمقام الاول وانه
لا خلاف في ما بعد الغاية اذ لم يقل احد بثبات الحكم لما بعدها في الحكم فقد سهى سهوا بينا وغفل عن صريح
كلمات القوم في المقام الثاني وعن ان دخول الغاية في المغيى وخروجها ليس نزاعا في المفهوم كما لا يخفى

وش

وشله من فهم انه لو قيل بخروج الغاية كان النزاع الثاني غير متصور لان اللفظ اذا دل على خروجها عن المغيى كان ما
بعدها اولى فان هذا ايضا خلط بين الخروج عن المنطوق وبين المفهوم الذي هو الدلالة على النفي اذ غاية ما يترتب
على الخروج عدم مشاركتها مع المغيى في الاندراج تحت منطوق الكلام وهو لا يعين دلالة الكلام على انتفاء الحكم
فيها لجواز ان يكون ساكتا عن حكمه كما على القول بعدم اعتبار مفهوم الغاية ومن هنا يعلم انه لو قيل في النزاع الاول
بخروجها كان اللفظ دالا على انتفاء الحكم فيها ايضا مثل ما بعدها على القول بحجية المفهوم في النزاع الثاني وغير
دال على القول بعدم الحجية ثم ان المراد بالغاية في المقام الاول على ما يستفاد من الفاضل القمي هو المعنى الاخير
اعني النهاية وصرح غير واحد بان المراد به ما دخلت عليه الى وحتى وربما يظهر من بعضهم انهما واحد حيث قال ان
وجه تسميته ما بعد الى غاية كونه نهاية وانت لو تاملت فيما ذكرنا تعرف انه لا اساس له بوادي لان غالب مدخول
الى وحتى عند المغيى وقد عرفت ان نهاية الشيء ما ينتهي به الشيء اعني الجزء الاخير لا ما ينتهي عنده اعني الضد
المتصل بالجزء الاخير فالنسبة بين النهاية ومدخولهما عموم من وجه ومن موارد افتراق الثاني عن الاول
قوله صم الى الليل وقوله سرت من البصرة الى الكوفة وامثال ذلك فان ما بعد الى في هذه الامثلة ليس نهاية
للمغيى على ما اخترناه في معنى النهاية ومادة افتراق الاول واضحة مثل قوله سر تمام البصرة وصم تمام اليوم فان
نهاية الشيء تندرج تحت تامه وليس بمدخول الى ومادة الاجتماع قولك قرات القرآن الى آخره وبعتك
هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان مدخول الى فيهما نهاية المغيى وتوهم بعضهم ان اندراج مدخول
الى في هذين المثالين ونحوهما تحت المنطوق انما هو لاجل الاحتفاف بالقرينة مثل غلبة استعمالها في نحوهما
في دخول ما بعدها في ما قبلها وعلى ما حررنا لا حاجة الى اعتبار القرينة فان الدخول في امثال هذين المثالين
مستند الى كون ما بعدها نهاية ضرورة ان الحكم الثابت للشيء ثابت لنهايته مثل ما ثبت لسائر اجزائه فان قلت
لقائل لم يكن ما بعد الى غاية لما قبلها دائما كما في هذه الامثلة التي ادعيت فيها ذلك فلا معنى لقولهم الى لانتهاء الغاية

قلت هذه العبارة محتملة لامرين احدهما ان يكون المراد ان الى موضوعة للدلالة على ان ما بعدها نهاية لما قبلها من المسافة
والثاني ان يكون المراد انها موضوعة للدلالة على ان ما بعدها ما ينتهي عنده المسافة ولا ريب ان المجاور لنهاية الشيء
ما ينتهي عنده ذلك الشيء ولا ظهور لهذه العبارة في المعنى الاول حتى لا يلائم الامثلة المزبورة المفروض كون ما بعدها
فيها مجاور للنهاية بل الظاهر في الثاني او في القدر المشترك بينه وبين الاول بان يكون وضعها للدلالة على ان المسافة
قد انتهت فتارة تدخل على نفس النهاية واخرى على مجاورها وفي كلتا الحالتين تدل على المعنى الموضوع له اعني
الانتهاء والذي يقوى في النظر ان المراد بها في المقام الاول هو ما دخلت عليه الى وحتى ضرورة معلومية كون
نهاية الشيء جزء له فكيف يتنازع في دخولها وخروجها فان قلت كما انه لا معنى للنزاع على تقدير كون المراد بها
النهاية لبداهة دخولها في المغيى كذلك لا معنى له على تقدير كون المراد بها مدخول الى وحتى لوضوح خروج
ضد المغيى المجاور لنهايته عنه قلت وجه النزاع على تقدير الثاني هو اختلاف الانظار في فهم قولهم الى لانتهاء
الغاية فزعم بعضهم ان المراد به هو المعنى الاول اعني كون مدخولها نهاية للمسافة فحكم بالدخول وفهم آخرون ان
المراد به هو المعنى الثاني فذهب الى الخروج لان المجاور لنهاية الشيء ليس بداخل فيه جدا هذا مع مساعدة
الامثلة لكل من الاحتمالين فان قولك قرات القرآن من اوله الى آخره وقولك بعتك هذا الثوب من هذا
الطرف الى ذلك الطرف وامثالهما مما يؤيد الاحتمال الاول نظرا الى كون مدخولها فيهما عين نهاية المغيى
وقولك صم الى الليل ونحوه مما دخلت فيه على ضد المغيى المجاور لنهايته يرشد الى الاحتمال الثاني ومن
هنا يظهر وجه القول بالاشتراك والتفصيل ايضا بالتامل اذا تقرر ذلك كله فاعلم ان الاقوى في النزاع
الاول خروج الغاية عن المغيى وفاقا للمشهور والدليل عليه قد ظهر مما بيناه فان كلمة الى موضوعة للدلالة
على انتهاء المغيى اعم من ان يكون الانتهاء بما بعدها حتى يكون ما بعدها عين النهاية ويلزم الدخول او
يكون بالجزء الاخير المتقدم على ذلك ولا ذكره كونه مما ينتهي عنده المغيى كما بينا ومن الواضحات انه لا دلالة

للعام

للعام على الخاص حتى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق نقول ان كلمة الى لا دلالة لها على ان المرافق نهاية الغسل
حتى يلزم الدخول في المغيى اعني وجوب الغسل ولا على انه ليس نهاية حتى يلزمه الخروج بحكم اللفظ بل هو ساكت عن
الامرين فيرجع فيه الى مقتضى الاصول فان قلت يلزم على كلامك ثبوت اشتراك اللفظ في المعنيين الدلالة
على كون ما بعدها نهاية والدلالة على كونه خارجا متصلا بالنهاية نظرا الى عدم وجود الجامع بين الدخول والخروج
وهو مع كونه خلاف الاصل في خلاف الاصل ضرورة مرجوحية الاشتراك اللفظي خصوصا فيما اذا كان بين الوجود
والعدم خلاف الشائع قلت اولا انا اشرنا الى ما يمكن معه ارجاع الاشتراك الى المعنوي حيث قلنا ان كلمة الى
انما وضعت للدلالة على ان المسافة قد انتهت وهو لا ينافي دخولها على نفس النهاية او ما يجاورها من ضد
المغيى وثانيا انا نلتزم ان المتبادر الظاهر الشاهد على صدقه الوجدان في كثير الامثلة من قولهم الى لانتهاء
الغاية هو المعنى الاخير من المعنيين اللذين احتملناهما في قولهم هذا فنقول ان الظاهر من الى وما في حكمها من
الدوال على التحديد وتغيياه انتهاء المغيى عند ما بعدها او قبله فيكون الخروج مستندا الى دلالة اللفظ
كما انه على تقدير الاول اعني الاشتراك المعنوي مستند الى الاصل العملي اذا كان موافقا له والا يكون داخلا
ومنه قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فان الاصل اعني اصالة الاباحة
تقتضي هنا دخول الغاية في المغيى كما لا يخفى ظهر من هنا الثمرة بين القول بالخروج للاصل وبين القول به للتبادر
كما ظهر ايضا فساد الجمع بين الدليلين الذي صدر من بعض ومن ثمرات الفرق بين القولين ايضا هو ان مقتضى
القول الاول الحكم بالدخول بمجرد ورود دليل دال عليه ضرورة عدم مقاومة الاصل للادلة بخلاف القول
الثاني فان قضية هذا القول ملاحظة اداب التعارض والترجيح بينه وبين ظاهر الى مثلا ولم يحضرني شيء
من كلمات القوم يكون نصا في ان المراد بالخروج الخروج المستند الى الاصل او الى التبادر وجمع غير واحد
بين الاستدلال عليه تارة بالتبادر واخرى بالاصل يدل على عدم تنقيح المراد من قولهم بخروج الغاية نعم حكا

بعض المتأخرين الاول وبعضهم الثاني فان قلت بناء على ما ذكرت من كون الى وما ضاهاها موضوعة للدلالة على خروج
ما بعدها يكون ما بعد حتى عند المغيى لزم ان يكون استعمالها في نحو قوله قرات القران الى اخره وقولك بعت هذا الثوب
من هذا الطرف الى ذلك الطرف وامثالهما مما لا يعد كثرة مجازا والتزامه مما لا يرتضيه المنصف الخبير الماهر قلت
هذا لازم على احتمال الاشتراك المعنوي ايضا على نحو ما ذكروه في استعمال الامر في الوجوب والندب على القول
بكونه حقيقة في الطلب المطلق فلا بدع من الالتزام بالاشتراك اللفظي والمفروض ان المثبتين لا يقولون به بل يصرحون
بخلافه بل يلتزمون بالمجازية ولكن الانصاف ان القول بالمجازية مشكل والتزام الاشتراك اللفظي مشكل ايضا
فالمتعين هو القول بالاشتراك المعنوي ودفع محذور المجازية عند الاستعمال في الافراد بارادة الخصوصية
من الخارج ففي قوله قرات القران الى اخره نقول ان خصوصية المدخول اعني لفظ الاخر قرينة على دخوله في المغيى
لان كلمة الى استعملت فيه بل انما استعملت في الانتهاء المطلق واريد كونه مما يتحقق بدخوله لا عنده من خصوص
لفظ الاخر نظرا الى استحالة خروج نهاية الشيء عنه لانه يقال اخر القران مثلا نهاية له لا للقراءة والمغيى
في المثال المزبور انما هو القراءة ولا يلزم من دخول اخر القران فيه دخوله في المغيى لامكان ان ينتهي
القراءة عنده اعني لا به كما في مثل قولك قرات السورة كذا فان دخول السورة في المغيى غير معلوم ولكن ان
داخلا في القران لانا نقول اخر الشيء مما لا يمكن ان يخرج عنه في الامور الثابتة له فاذا قال قرات القران
الى اخره فبالضرورة نعلم تعلق القراءة بالاجزاء لاستحالة خروج الاجزاء عن القران حتى يخص القراءة بما عداه
من الاجزاء نعم لو فرض ارادة الاخر العرفي اعني الكلمة الاخيرة او الحرف الاخير امكن القول بانقطاع
القراءة عنده لكن حكمه حكم سائر الاستعمالات التي يحتمل خروج الغاية ودخولها وفي المسألة اقوال اخر
تبلغ مع القول المشهور الى السبعة ذكرها صاحب الاشارات ما وجدت جدوى في نقلها فتركتها
مع كفاية ما ذكرنا في تحقيق المقام في استخراج وجوهها وترتيبها ولكن لا باس بالتنبيه على امور الاول

مامر

ما مر من ان دلالة اللفظ على خروج الغاية لا تستلزم دلالته على انتفاء سنخ الحكم فيها وفيما بعدها كما هو قضية القول بالمفهوم
بل للقائل بالخروج ان يمنع حجية مفهوم الغاية فيها وفيما بعدها لان قضية الخروج ليست الا صيرورة حالها كحال ما بعدها
في عدم الاندراج تحت المنطوق واما اقتضاؤه دلالة اللفظ على انتفاء الحكم فلا نعم انه على القول بالخروج يسقط
البحث في المقام الثاني راسا لما ياتي بالصواب كما بينا الثاني ان حكم البداية والنهاية سواء كما ان مدخول من
الابتدائية حكم مدخول الى الانتهائية في الخروج عن المغيى تارة والدخول اخرى ووجه ذلك يظهر من ملاحظة
ما تلونا لكون العنوان في كثير من الكلمات مختص بالغاية وخروج البداية عنها وانه لا على تقدير كون الانتهاء
والابتداء قد يدين من الغاية كما ادعاه الفاضل الحلبي فيمكن اندراج المقام في العنوان لكنه امر على خلاف
ما هو المعروف في السنة الناس فان المعروف عندهم ارادة الغاية خاصة من الغاية وما ذكرنا من دخول البداية
مختار نجم الائمة بل قيل انه يظهر منه عدم الخلاف في ذلك لكن نقل من الشهيد انه فصل بين المجانس وغيره
ولم يبين المفصل المراد من ذلك ولعل المراد اثبات الدخول في الاول والخروج في الثاني نظير قول المبرد في النهاية
حيث قال بالدخول في المجانس دون غيره ونقل عن التفصيل بين ما كان بمفصل محسوس وغيره والظاهر
ان المراد هو المدخول في الثاني دون الاول نظير ما حكي عن العلامة في النهاية في الغاية مثال الاول على قياس
ما مثل به هناك قوله صم من اخر الليل الى اخر النهار بناء على كون ما بين الطلوعين خارجا عن الليل والنهار
فعلى هذا التفصيل لا يحكم بدخول البداية هنا اعني اخر الليل ومثال الثاني قوله اغسل يديك من المرفق الى الاصابع
لان المرفق ليس منفصلا عن اليد المامور بغسلها بمفصل محسوس ولم اظفر بنقل قول اخر غير هذين هنا
يدل على ان الخلاف في البداية اشد وكون الحكم بالدخول فيها اوضح والوجه غير واضح الثالث انه لو قلنا
بدخول الغاية بمعنى ما بعد الى في المغيى فهل هو داخل ببدايته او بنهايته وعلى الاول يجب غسل الجزء الاول
من المرفق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى الثاني يجب غسل تمامه ولم اجد تعرضا لذلك في

كلمات القوم لكن يظهر من تضاعيف كلام بعض المتاخرين كون الثاني من المسلمات البديهية ولعله كذلك اذ لو قلنا بعدم
الدخول فالبداية ايضا داخلة من باب المقدمة فيلغى ثمرة النزاع لو كان الداخل على تقدير الدخول ايضا البداية وهنا
واضح على تقدير الدخول ايضا البداية وهذا واضح لا غبار عليه الرابع لا فرق بين الى وحتى وما ضاهاهما في شيء
من الاحكام المقررة في هذا المقام لكن ينبغي تمييز حتى العاطفة عن غيرها واجراء البحث في الثاني خاصة لان
مدخول حتى العاطفة قطعا داخل فيما قبله بحكم العطف كما في قول العرب نمت البارحة حتى الصباح وكذا الى
المستعملة بمعنى مع لكن هذا الاستعمال لما كان بحكم النادر ونص ائمة اللغة مجازا كفى في نفي ذلك الاعتماد على
اصالة الحقيقة ومن هنا يظهر ان ذكر الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق مثالا للتقييد بالغاية
لا يحسن من الخاصة بعد اتفاقهم على استعمالها فيها بمعنى مع واما المقام الثاني فاختار المعظم فيه على ما عزي
اليهم ان تقييد الحكم بالغاية يدل على نفي الحكم فيما بعدها وذهب السيد والشيخ والمولى [illegible] والقمي والامدي
وغيرهم فيما حكي عنهم الى عدم الدلالة وينبغي ان يعلم ان المراد بالغاية في المقام خاصة النهاية لا مدخول الى
وحتى كما في المقام الاول فالنزاع هنا في ان ذكر نهاية الحكم مثل الى وحتى وما يؤدي مؤداهما هل يدل على
انتفاء سنخ الحكم المزبور فيما بعد النهاية ام لا والنزاع الاول انما هو في تشخيص الغاية على القول بالخروج
الغاية يعني ما بعد الى عن المغيى يجري البحث هنا في نفس الغاية ايضا والحق يعلم النزاع اولا فاعلم ان النزاع
يتصور في المقام على وجهين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا اي
في سنخ الحكم المذكور في الكلام بحيث يكون المفهوم من قوله تعالى ولا تقربوا من حتى يطهرن انه لا نهي عن المقاربة
بعد الطهر مطلقا ولو بنهي مستقل اخر مسبب عن شيء اخر او لا يقتضي الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة
بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في الاية المتقدمة انقطاع النهي عن المقاربة بذلك النهي
عند تحقق الطهر او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون عن المقاربة بذلك الخطاب مستمرا بعد الطهر ايضا

من غير

من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول لا اشكال في ان النزاع في جميع المفاهيم على نسق واحد وقد عرفت ان النزاع
في مفهوم الشرط والوصف انما هو في انتفاء سنخ الحكم المذكور في الكلام لا في انتفاء شخصه ومقتضى ذلك ان يكون الكلام
في المقام ايضا في ان ذكر نهاية الحكم هل يدل على انتفائه فيما بعدها مطلقا باي خطاب كان او لا ولعله ظاهر المعظم ايضا بل صريحهم
على ما يساعد عليه ادلتهم واما كون النزاع في ان ذلك الحكم المحدود المبين من حيث النهاية هل يقف عندها او ينقطع
او يتجاوزه الى شيء اخر يكون هو النهاية دون المذكور في الكلام مما لا ينبغي خطوره في بال عاقل فضلا عن عالم ضرورة
امتناع تعدي الحكم الشخصي عن موضوعه الى موضوع اخر الا ترى ان احدا لا يتوهم ان قول القائل اكرم زيدا يقتضي
ثبوت الاكرام لعمرو مثلا حتى يقابل بالانكار ويقال انه لا يقتضي ذلك بل انما يقتضي اختصاص الاكرام المذكور
في الكلام بزيد فانه لا تفاوت بين حد الحكم وسائر متعلقاته في عدم عبوره عنها لا يقال امتناع تجاوز الحكم
عن حده لا يستلزم دلالة الكلام على انتفاء ذلك الحكم فيما بعد الحد لجواز ان يكون ساكتا عن النفي والاثبات كما
في تعلقه بموضوع خاص مثل قوله اكرم زيدا فانه لا شبهة في كونه ساكتا عن ثبوت الاكرام لعمرو نفيا واثباتا وان
امتنع شموله لعمرو بهذا الخطاب وعلى هذا فالمثبت يدعي ان التقييد بالغاية يدل على انتفاء الحكم مطلقا فيما بعدها
وان لم يدل تعلق الحكم بموضوع خاص على انتفائه في موضوع اخر والمنكر يمنع ذلك ويقول انه لا فرق بين
التقييد بالغاية وغيره في السكوت عن انتفاء الحكم المزبور في غيره وهذا نزاع معقول يمكن ان يتفرع عليه الثمرة
كما ستنبه عليه فلا يلزم اعتبار المفهوم وعدمه بالنسبة الى سنخ الحكم المذكور لانا نقول ان امتناع تجاوز الحكم
حده او موضوعه يوجب دلالة اللفظ بدلالة عقلية واضحة على انتفاء الحكم المزبور فيما بعد الحد او في غير
ذلك الموضوع اذ الحكم الواحد الشخصي لا يتصور له حدان او موضوعان ومن عجائب العجاب ان هذا الامر
الجلي قد اشتبه على بعض الاكابر حيث لما دخل في المسالة اختار القول المشهور من اعتبار المفهوم ثم قال في بعض
التنبيهات ان الحكم المتنازع في تحديده بالغاية ما ثبت بالمنطوق لا مطلقا لعدم الدلالة فيه اصلا ولذا يجوز ان يكون

الحكم فيما بعدها كالحكم فيما قبلها بالنظر الى الخطاب الاخر كما في المحرم فان تحريم وطى المرأة عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا
بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطى في الحيض بل من اخر وهو الدليل على تحريم الوقاع على المحرم وبه ينبه بعضهم مع ذلك بعد
الخلاف وقال وربما توهم بعض الناس من كلماتهم الخلاف انتهى كلامه رفع مقامه وهو اشتباه في اشتباه لعدم المنافاة بين
انتفاء سنخ الحكم بمقتضى اللفظ وثبوته بدليل اخر لان باب التخصيص ليس بمنسد فاطلاق مفهوم الغاية مقيد ببعض
ما لا يوجب تحريم الوطى واشتبه الامر على بعض الاجلة المتاخرين عنه ايضا بعد الاعتراف بان صريح كلام بعضهم وظاهر الاخرين
كون محل النزاع هو الاول حتى انه فصل في المقام فقال ان كان النزاع في الوجه الاول فالحق مع من انكر الدلالة وان كان
الثاني فالحق مع من اثبتها ثم اخذ في الاستدلال على كلتا الدعويين وستعرف كلامه ووجوه فساده انشاء الله
امور منها التبادر فان المتبادر من التقييد بالغاية انتفاء سنخ الحكم فيما بعدها حتى انه لو ورد دليل على وجوب
الصوم في الليل مثلا كان معارضا لقوله صم الى الليل هذا وللقائل بعدم المفهوم منع التعارض الا ان كان مفاد الدليل
الثاني وجوب الصوم في الليل مستقلا كما في قوله سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى فلان فانه لا تنافي ولا
تعارض بين التقييدات بالغايات مثل ... كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما قدمت من ان عدم المنافاة
يمكن اوهم بعض الاكابر بعدم الخلاف في انتفاء سنخ الحكم وان جوز معارضته في وجه في حال الاحوال التي ثبت
بدليل لا ينافي قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولو على القول بالتشديد وان كان مفاده وجوب الصوم فيها تتمة للصوم
المطلوب في قوله صم الى الليل وتكملة له وحاصله كون المطلوب بعض جزء المراد والجزء الاخر هو الصوم في الليل فالتعارض
ثم مستند الى ظهور الامر في الوجوب النفسي المقابل للوجوب الشرطي والجزئي ومثله موجود في العدد
ونحوهما انه قال اذا اتى المولى يجب الوضوء الغاية من عشرة ولا كان معارضا لما لو قال بل يجب
من اثنى عشر ومنها انه لولا المخالفة لما كانت الغاية غاية بل وسطا والمفروض دلالة حتى والى على كون مدخولها
غاية اما بدايته او نهايته على الخلاف المتقدم وفيه انه ان اريد من اللازم تجاوز الشيء عن حده وغايته فبطلانه

ضروري

ضروري لكن الملازمة ممنوعة لانا انما نقول ان على كون مدخولها غاية للحكم الشخصي المذكور في الكلام المشتمل عليها وثبوت مثل الحكم
المذكور لما بعدها لا يستلزم خروج الغاية عن كونها غاية بمعنى تجاوز الشيء عن حده وانما يلزم ذلك لو كان دليلين على
ان مدخولها حد وغاية لسنخ الحكم المذكور ومن اين ثبت ذلك وهو اول المحتج الى هذا الاستدلال لان الحكم المطلق اذا كان
هو المحدود والمغيى فيما بعدها استحال ثبوته بعدها عند كل عاقل وان اريد باللازم المذكور خروج غاية الحكم الشخصي
عن كونها غاية لسنخ الحكم فبطلانه ممنوع بل الامر كذلك في جميع الحدود والغايات لان كون الشيء غاية لبعض الاشخاص لا ينكر
كونه غاية لبعض الاخر ثم اول هذا الدليل يمكن تقريبه في مفهوم اللقب ايضا مثل قوله اكرم زيدا فانه لو لا مخالفة حكم عمرو
لزم خروج زيد من كونه موضوعا للحكم ضرورة ان زيدا المنضم مع عمرو غير زيد الغير المنضم معه ومنها قبح الاستفهام
عن كون حكم ما بعد الغاية كما اذا قال اضرب زيدا الى ان يتوب فان السؤال عن حكم الضرب بعد التوبة مما لا وقع له
في الاذهان السليمة واجيب بان قبح الاستفهام هنا مستند الى سكوت الكلام عن حكم ما بعد الغاية غير متعرض له
بنفي او اثبات فان الاستفهام عن حال ضرب عمرو بعد قوله اضرب زيدا قبيح مثل قبح الاستفهام عن حال ضرب
زيد بعد توبته مع ان الامر بضرب زيد ساكت عن ضرب عمرو كما لا يخفى ومنها ان قول القائل صم الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده وهكذا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فلو فرض ثبوت الحكم
بعد مجيء الليل ايضا لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وهذا الدليل وجدته في القوانين ويظهر من بعض
انه من غيره وكيف كان فهو خير ما يقال في مقام الاستدلال على المقام وان اعترض عليه بما ستعرف عدم وروده
عليه ولكنه مبني على تمامية مقدمة اخرى لا يبعد اثباتها بالتبادر وهي ان يقال ان المتبادر من تقييد الحكم
بالغاية كونها غاية لسنخ الحكم لا للانشاء الخاص المتشخص الصادر من المتكلم واعترض عليه بوجوه الاول منع كون
معنى قوله صم الى الليل اخر وجوب الصوم الليل بدعوى ان معناه يجب صوم اخره الليل اذ لا دلالة فيه على كون
الغاية غاية للحكم فكما يحتمل ذلك كذلك يحتمل ان يكون غاية للصوم الواجب فيكون في تقدير قوله يجب الصوم المقيد

بكون اخره الليل ومن الواضح انه يندرج على هذا التقدير في مفهوم الوصف الذي لا يقول الخصم بحجيته على هذا التقدير
ويرد عليه انا نتكلم على تقدير تقييد الحكم بالغاية لا الموضوع كما عليه عقد عنوان المسئلة ويكون معنى قوله صم الى
الليل اخر كان غاية للوجوب فبالضرورة يكون اخر زمانه ودعوى ظهور المثال المذكور في تقييد الصوم دون
الوجوب على تقدير تسليمها لا يجدي لان الكلام ليس في خصوص الامثلة بل فيما اذا فرضنا كون التقييد راجعا
الى الحكم دون الموضوع في اي مثال كان مع ان هذه الدعوى لا سبيل اليها في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن اذ لا معنى لتقييد المقاربة بكون اخرها زمان الطهر كما سيتضح ذلك في تزييف ما تخيله بعض الاجلة
الثاني انا لا ننكر الدلالة على انتهاء الغاية ولهذا جاز مجرد صوم اصله اخر الليل غير ان الخلاف انما هو
في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك غير لازم من التقييد بها وهذا الايراد غير
معلوم المراد لان صدره يوهم اتحاده مع الاعتراض الاول كما هو ظاهر المتدبر وذيله اعني قوله تقييد الحكم بالغاية هل
يدل على نفي الحكم اخر يوهم كون المراد ان تقييد الحكم بالغاية وان اقتضى ضرورة كون تلك الغاية اخر زمان الثبوت
الحكم الا ان الكلام في ان كون شيء اخر الثبوت خاص هل يقتضي كونه اخر السنخ هذا الحكم ونوعه او لا فدعوى
ان قولنا اخر وجوب الصوم الليل يقتضي عدم وجوب صوم بعد الليل ثم وهذا التقرير لا بعد في تقريب الايراد
بعد فرض مغايرته للاعتراض الاول كما افاده الناقل لها وعليه فالجواب عنه ما قد اضفناه الى الدليل من ان المتبادر
من تقييد الحكم بالغاية كونها غاية لسنخ الحكم بحيث تكون اخر زمان نوعه فيقتضي دلالة اللفظ انتفاء ثبوته ولو
بامر اخر مستقل بعد تلك الغاية ونؤيد هنا في البيان ونقول انه صرح غير واحد بان مفهوم الغاية اقوى من
مفهوم الشرط لان كل من قال بمفهوم الشرط قال بمفهوم الغاية ولا عكس وهذا يدل على ان دلالة التقييد بالغاية
على كونها غاية لسنخ الحكم اظهر من دلالة التعليق بالشرط على كونه علة لسنخ الحكم اعني الجزاء فلو لم يدل قوله تعالى حتى
يطهرن على كون الطهر غاية لسنخ الحرمة كان عدم دلالة ولكن ان جائك زيد فاكرمه على شرطية المجيء لسنخ وجوب

الاكرام

كتابخانه ... ١٣٠٤

الاكرام اولى فليتدبر في المقام الثالث انه ان اريد بكون الليل اخر وجوب الصوم كونه ما ينقطع عنده الصوم
فحينئذ صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان اريد به ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف
المنطوق في المسكوت عنه اعني ما بعد الغاية وجوابه ان المختار الشق الاول ولا يلزم منه كون الانتفاء
فيما بعد الغاية منطوقا لصدق تعريف المفهوم عليه ضرورة كونه حكما ثابتا لامر غير منطوق به وان اراد انه
يلزم ان يكون الانتفاء فيما بعدها مدلولا تضمنيا نظرا الى كونه جزءا من معنى اخر ففيه انه لا نسلم ان انتفاء
الشيء بعد اخره مستفاد من لفظ الاخر على وجه التضمن بل نقول ان كون الشيء اخر شيء انما يدل على تماميته
ذلك الشيء وعدم ثبوته بعد الاخر من اللوازم العقلية المدلول عليها بالالتزام سلمنا ذلك لكن نقول
ان المستفاد من صم الى الليل انتهاء الوجوب عنده على وجه يلزمه كونه اخر الوجوب لان كلمة الى استعملت
في معنى اخر فليتدبر ولعل هذا الايراد نشأ من الغفلة عن فهم المفهوم من المنطوق الرابع انه ان اراد بكون
الليل اخرا كونه جزءا من الزمان الواجب فيه الامساك كما في قوله اخر البستان ذلك النهر اذا كان النهر داخلا
في البستان فهو ينافي ما نختاره من خروج الغاية عن المغيى وان اراد كونه متصلا بالجزء الاخر فهو ليس من المنطوق
وفيه ان دخول الاخر وهو الليل في المغيا وخروجه لا دخل له في دلالة اللفظ على كونه اخرا بالمنطوق ضرورة
ان كلمة الى مثلا تدل على كون مدخولها اخرا على احد المعنيين وعلى التقديرين يلزم انتفاء الحكم بعده والا لم
يكن اخرا جزء السيد والشيخ واتباعهما ايضا بوجوه الاول الاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لان
المجاز والاشتراك كلاهما مخالفان للاصل وجوابه ان خلاف الاصل قد يصار اليه بدليل والدليل على
كونه حقيقة في الدلالة موجود كما ستعرف الثاني ان الدلالة اما لفظية مستندة الى الوضع او عقلية مستندة
الى صون الكلام عن العراء عن الفائدة والاولى منتفية باقسامها الثلثة اما الاولان فظاهر واما الالتزام
فلعدم الملازمة بين الثبوت فيما قبل الغاية والانتفاء فيما بعدها عقلا وشرعا وعرفا والثانية ايضا

نظرا الى ان الفائدة غير منحصرة في الانتفاء بعد الغاية نظير ما ذكره المانعون في مفهوم الوصف فلعل الفائدة توقف
بقاء ما كان بعد الغاية على ما قبل الخطاب وحاصله كون الفائدة انتفاء الحكم الشخصي المسلّم لكون ما بعدها
غير متعرض فيه باعتبار نسخ الحكم الثابت لما قبلها والجواب اجمالا كون الدلالة بالالتزام ودعوى علم الملازمة
ثم فان عدم تجاوز الشيء عن حده وغايته من الضروريات البديهية فاذا كانت الغاية غاية لسنخ الحكم وحدا
له استحال ثبوته بعدها جدا فان قلت فاذا لا يجوز ثبوت الحكم بعد الغاية بدليل ايضا بل يجب طرح ذلك
الدليل او التاويل فيه حيث يدل على ما يستحيل عقلا قلنا معنى استحالة الثبوت بعد الغاية كونها كذلك بمقتضى
ظاهر اللفظ فاذا دل الدليل من الخارج على ثبوت مثل الحكم فيما بعد الغاية ايضا مطلقا او في بعض الاحوال كثبوت
حرمة المقاربة بعد الطهر قبل الاحرام كان ذلك قرينة على التجوز فان قلت التجوز فيماذا قلنا لك ان تقول
ان كلمة الى مثلا موضوعة للدلالة على ان ما بعدها غاية مستقلة منحصرة فاذا علم ثبوت الحكم بعدها مطلقا او عند
حصول شيء اخر كان كلمة الى مجازا حيث استعملت في غير الغاية مطلقا او غير الغاية المستقلة ولك ان تقول
ان التجوز انما هو في اطلاق اللفظ الدال على الحكم مثل قوله تعالى لا تقربوهن اذا قلنا بان التقييد مجاز بناء على
ان انتفاء الحكم المغيى بعد الغاية يستفاد من اطلاق الحكم المغيى نظير ما قلناه في مفهوم الشرط ولك ان ترجع
التقييد الى الاطلاق نفس الغاية وتقول ان المفهوم يستفاد من ظهور لفظ الغاية في كونها غاية بخصوصها
فاذا ثبت الحكم بعدها الشيء اخر كان معنا ما الضمير ورتاح احدى الغايات وصيرورة الغاية المحضة
هو القدر المشترك بينها وبين ذلك الشيء وتمام التحقيق ورفع الاشتباه بين الاحتمالات الثلاثة يحصل
المراجعة الى ما ذكرناه في مفهوم الشرط حيث بيّنا هنالك جميع ما يحتمل استناد المفهوم اليه ورددنا فيه احتمالا
رابعا وهو استناد المفهوم الى الهيئة التركيبية الحاصلة في الجملة الشرطية وانما تركناه هنا اذ لا مدخلية
للهيئة التركيبية الحاصلة في الكلام المغيى في افادة المفهوم جدا وان ذكره بعض الاصوليين ثم نقول لنا ان المختار

الشق الثاني ايضا وهو استناد المفهوم الى صون الكلام من العراء عن الفائدة لان ما ذكره من الفائدة اعني تعريف بقاء ما كان
بعد الغاية على ما قبل الخطاب هو معنى التقييد بالغاية فضلا عن تقديره انه اقتصار الكلام الى الاشتمال على بعض الفوائد لئلا
يكون لغوا لا بد من اشتماله على فائدة اخرى غير هذه ومن الواضح ان اظهر الفوائد المتصورة له انما هو الانتفاء فيما
بعد الغاية نعم بناء على بنائه في مفهوم الوصف من عدم الاقتصار الى اعتبار بعض الفوائد وان عدم تعلق الغرض
ببيان حكم المسكوت عنه هو الداعي لتخصيص المنطوق بالحكم يحسن استناد المفهوم الى هذا الدليل العقلي ايضا الثالث
انه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع فان كان التقييد بالغاية نافيا
للحكم فيما بعدها لزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينافيه وهذا الدليل الظهور ضعيف لا يكاد يذكر محصل وقد توجه
بانه لو كان نافيا لكان الكلام عند ثبوت مثل الحكم فيما بعدها مجازا مع ان المجاز لا يساعدها شيء من امارته
فان الحكم بان قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن مشتمل على التجوز مما لا يرضى به الذوق السليم والجواب انه لا تلازم
بين الامرين اذ قد عرفت ان المفهوم يعني الانتفاء فيما بعد الغاية يمكن الاستناد فيه الى اطلاق اللفظ الدال
على الحكم المغيى فعلى تقدير ثبوت الحكم فيما بعدها ايضا بدليل يلزم ارتكاب التقييد دون التجوز هذا في غير
الاية الشريفة اعني قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما فيها فيمكن ان يجاب ايضا بانها غير واردة في مقام
البيان من جميع الجهات حتى يكون بالاطلاق دليلا على انتفاء الحرمة بعد الطهر مطلقا فلا يلزم تقييده بادلة اخرى
بمثل الاحرام فانها انما يحكم بمفهوم الغاية على سبيل الاطلاق مع اقتضاء المقام له ايضا والا فلا يترتب على التقييد
بالغاية الا انتفاء سنخ الحكم بعدها في الجملة واما على سبيل الاطلاق فيتوقف على كون الاطلاق غير وارد في
مقام بيان حكم اخر وهو في الاية الشريفة في مقام بيان مقدار تاثير الحيض في التحريم لا لبيان حكم مقاربة النساء
من حيث هي كما لا يخفى تنبيهات الاول ان الامثلة المشتملة على التقييد بالغاية على وجوه ثلاثة احدها ان يكون
التقييد فيه راجعا الى الحكم ولا يكون صالحا للرجوع الا اليه ومن هذا القبيل ما اذا كان الحكم المذكور في الكلام

تحريما كقوله لا تكرم الفاسق الى ان يتوب ولا تشرب الخمر الى حال الاضطرار ومنه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ووجه عدم صلاحية التقييد للرجوع الى متعلق الحكم هو ان المقصود من النهي عدم تحقق مطلق الفعل الى انقضاء
زمان النهي فيتحقق زمان الغاية فلو جعلنا الغاية غاية لمتعلقه كالاكرام والشرب والمقاربة في الامثلة المذكورة مثلا
افاد خلاف المقصود لان المعنى حينئذ يرجع الى حرمة اكرام يكون غايته التوبة وشرب خمر يكون نهايته حال الاضطرار
ومقاربة يكون اخر زمانها اول زمان الطهر والمقصود تحريم هذه الافعال مطلقا ولو كان غاياتها قبل ثبوت
الغايات المذكورة حتى ان المقاربة محرمة ولو كانت غايتها الثانية من زمان الحيض ولو قيل ان المراد يكون الطهر
مثلا غاية للمقاربة وقوع المقاربة قبلها ولو لم يكن منتهاها اليه فهذا خروج عن حقيقة التقييد بالغاية مع
ذلك هو كما ترى كالتجوز في الجملة ومن هذا القبيل ايضا ما اذا كان الحكم وجوبيا على نحو تعدد التكليف كقوله
يجب اهانة الفاسق الى ان يتوب واكرام العالم الى ان يجهل ونحوهما فان المقصود من هذه الاوامر ايجاد
المامور به مرة او مرارا من غير ارتباط لاحدها بالاخر فلو جعل الغاية غاية له كان المعنى يجب اكرام العالم مثلا
اكراما يكون غايته ونهايته زمان حصول الجهل ومن هذا القبيل ايضا ما اذا كان الحكم الوجوبي وجوبا موسعا يكون
زمان الواجب اكثر من زمان فعله كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان جعل الغاية
هنا غاية للفعل دون الحكم لا يصح كما ظهر في سابقيه الثاني ان يكون التقييد راجعا الى الموضوع دون الحكم
ولا يسوغ في نظري ما يكون نصا من الامثلة بحيث لا يصلح للرجوع الى الحكم ولا يبعد ان يكون قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق من هذا القبيل وكذا قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ولذا لا يقولون بدلالتهما
على انتفاء سنخ الحكم وهو وجوب الغسل في الاول ووجوب الامساك في الثاني فيما بعد الغاية الا على تقدير
حجية مفهوم الوصف لان الغاية اذا كانت غاية لمتعلق الحكم اندرج تحت مفهوم الوصف فلو ثبت وجوب
غسل ما فوق المرفق بدليل اخر مثلا او وجوب الامساك عن بعض المفطرات في الليل لم يكن معارضا له

الثالث ان يكون قابلا للرجوع الى احد الامرين من الحكم او الموضوع كقوله اجلس في هذا المكان الى الليل اذ كان ان يقال ان
الغاية فيه غاية الحكم يعني يجب عليك الى الليل الجلوس ويقال انها غاية للموضوع وان المعنى يجب عليك قطعة خاصة
من الجلوس اعني ما كان غايته الليل فان جعلنا الغاية غاية للحكم دل بالمفهوم على انتفاء الوجوب بعد الليل مطلقا
وان جعلناها غاية للموضوع لم يدل على ذلك الا على القول باعتبار مفهوم الوصف اذا تحقق ذلك فاعلم ان في المقام
غفلة عظيمة صدرت عن بعض الاجلة تبعا لبعض اخر وقد اشرنا اليه عند تحرير محل النزاع حيث قال ان التقييد
بالغاية لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم المذكور في الكلام فيما بعدها بحيث يكون نافيا لثبوت الحكم فيه بامر مستقل
اخر وانما يدل على انتفاء الحكم الشخصي خاصة فان كان النزاع في الوجه الاول فالحق مع المنكرين وان كان في
الثاني فمع المثبتين واستدل على الاول بقوله ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق الطلب
بالصوم المغيى بالليل والظاهر ان هذا لا ينافي تعلق امر اخر ايضا بصوم الليل الى الفجر بطلب اخر مستقل فان
مرجع هذين الامرين حينئذ الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي
تجوزا فيما يقتضيه ظاهر الامر ولا فيما يقتضيه ظاهر الغاية قال وينبغي حمل ما بالغة السيد في نفي الفرق
بين مفهوم الغاية ومفهوم الوصف على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه واستدل على الثاني بان
المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل
الى اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض وجوبه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي
عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق قال وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته هل هي قيود له
ما دام متضمنا صم الى الليل لطلب امساك مقيد بكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك
زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بالنفس وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل
الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء

المتأخر عنه او معنى آخر حيث يصح لو ارتكاب التجوز في الى بجعلها على معنى بلوغ الفصل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده ام لا وكيف
فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر في قول السائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة
ان جعل كل من تعلقها بواسطة فلا اشكال والا فيتعين فيه احد الوجوه المذكورة انتهى موضع الاستدلال من كلامه وانت اذا
كنت حافظا لما اوردنا هنا وعند تحرير محل الكلام تعرف ما فيه من وجوه الاشتباه اما اولا فلما مر اليه الاشارة في تحرير
محل النزاع من ان النزاع انما هو في انتفاء سنخ الحكم الشخصي المذكور في الكلام لا في انتفاء شخصه وان النزاع الثاني
لا يحتمله عاقل فضلا عن عالم ضرورة استحالة تجاوز الحكم الشخصي عن موضوعه فاعلا ومفعولا زمانا ومكانا بداية
ونهاية فليرجع اليه هنالك فالتوهم بين الوجهين وجعل الحق في الاول عدم الدلالة كان هو محل النزاع وفي
الثاني الدلالة كان النزاع فيه لا في الاول على عدم النظر وعلى الالتفات الى ظاهر بعض كلمات الموهم لكون
النزاع في الثاني واما ثانيا فلان ما ذكره في الاستدلال على الدعوى الاولى من ان قول القائل صم الى الليل انما
يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغياة بالليل الخ مبني على ارجاع التقييد الى متعلق الحكم اعني الصوم وجعل
الغاية غاية له اذ لو جعلت غاية للحكم كما هو احد الاحتمالين كان مقتضى قوله صم الى الليل ان الطلب المتعلق بالامساك
ممتد الى الليل وانه غايته ونهايته لزمان الطلب وهذا كما ترى يقتضي انتفاءه بعد دخول الليل ولو بان يستقل وهو
المراد بالمفهوم لكن لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون الغاية غاية لسنخ الحكم فلو كانت غاية لشخصه لم يلزم انتفاء
الحكم مطلقا ايضا وقد تقدم في الاستدلال ما ينهض باثبات ذلك فان قلت ظاهر قوله صم الى الليل كون الليل غاية
للصوم دون الطلب فعلى هذا يتم ما ذكره قلت لو سلم ذلك فلا ينفعه ايضا اذ قد عرفت ان امثلة التقييد بالغاية في
اكثرها ما لا يحتمل فيه كون الغاية غاية لمتعلق الحكم فهذا الاستدلال على تقدير تماميته انما يقتضي عدم الدلالة في
اقل قليل من افراد المسألة والمدعى نفي الدلالة مطلقا على انا نقول ان هذا ليس اثباتا للمطلوب اصلا لان
محل النزاع على ما يرشد اليه عنوان المسألة حيث عبروا عنه بان تقييد الحكم بالغاية هل يقتضي انتفاء

الحكم ام لا انما هو ما اذا كانت الغاية غاية للحكم دون المتعلق على فرض كون اكثر امثلة التقييد مما يكون الغاية فيه غاية للموضوع
لا يضر القائل بالدلالة على تقدير كونها غاية للحكم لانه غير ملتزم بارجاع جميع الامثلة الى كون التقييد فيها ملحوظا بالنسبة الى
الحكم بل اثبات الدلالة على تقدير كونه ملحوظا بالنسبة اليه واما ثالثا فلانه استدل على الدعوى الثانية اعني انتفاء
التقييد بها انتفاء ذلك الحكم الشخصي بعدها بان التحقيق ان توابع الفعل من متعلقاته هو قيود لمدلول مادته
ان معنى قوله صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل وهذا مع كونه هو الوجه ليس الا في صحيح الدعوى
الاولى فلا وجه لجعله دليلا على الدعوى الثانية خاصة بوجه على ان كون توابع الفعل قيودا لمدلول مادته لا ينافي
كونه قيدا لمدلول الهيئة فان توابع الفعل تارة تلاحظ قيدا له في حد ذاته واخرى بملاحظة كونه معروضا لمدلول الهيئة
وعلى التقديرين فهو معدود من قيوده لكن المعنى يختلف بحسب الاعتبارين فان جعل قيدا له في حد ذاته كان
مدلول الهيئة وهو الحكم باقيا على اطلاقه وان جعل قيدا له باعتبار عروض مدلول الهيئة له راجع اثر التقييد
الى مدلولها مثلا اذا قال صم الى الليل احتمل ان يكون الغاية من متعلقات الصوم في ذاته بان كان المتكلم نظر الى
قطعة خاصة من الامساك اعني ما يكون نهايته الليل فوجد مصلحة الطلب في تلك القطعة ثم طلبها وان يكون
من متعلقاته من حيث عروض الطلب بان يكون المصلحة المقتضية للطلب ثابتة في نفس الامساك معرى عن
تقييده بالغاية المزبورة ويكون استمرار طلبه منقطعا عند الغاية لعدم وجود مقتضي الاستمرار بعدها فان كان
الاول بقي مدلول الهيئة على اطلاقها وان كان الثاني كان المقيد بالغاية حقيقة هو مدلول الهيئة فان الصوم
المطلوب المقيد بغاية من حيث المطلوبية معناه تعلق الطلب المغيا بذات الصوم وهذا واضح لذي الوجدان
السليم فان سفاهة الراي ربما يؤدي الى دعوى عدم الفرق بين الامرين وان تقييد ذات الصوم المطلوب
تقييد للطلب وتقييد طلب الصوم تقييد للصوم المطلوب وما اشبه بالمقام ما ذكروه في الفرق بين الصفة
والحال للفاعل او المفعول من ان الاول بيان لهيئة ذاتهما والثاني بيان لهيئتهما من حيث تعلق الفعل بهما

ان كلا منهما يعد ان من متعلقات الفعل وما ذكرنا يظهر ان ما اشتهر من كون المتعلقات قيد الفعل ناظر الى الاحكام
العربية العارضة لالفاظ الكلام التي يراعيها شان النحو حيث ان مدلول الهيئة لما كان امرا نسبيا غير مستقل نابوا
ارجاع بعض المتعلقات في بعض المقامات اليها فحكموا برجوعها طرا الى مدلول المادة ونزلوا التصريح بان الرجوع
الى مدلول المادة قد يكون مؤثرا في تقييد مدلول الهيئة اعتمادا على وضوح الحال الا ترى انهم حكموا بان الفاعل في
المستثنى المفرغ هو المستثنى مع ان الفاعل الحقيقي اعني من قام به الفعل انما هو المستثنى منه وامثال ذلك في
الاحكام النحوية كثيرة ورابعا ان ظاهر ما فرع على التحقيق المزبور بقوله فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه
لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بالنفس وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ يوهم انه اذا كان مطلوبا بالغير لكفى
دلالة قوله صم الى الليل على وجوب امساك ما زاد لان الاستدلال على المطلوب بالقياس الاستثنائي يقتضي انه على
تقدير عدم بطلان التالي لكفى نقيض المطلوب وهو بديهي البطلان اذ قد تقدم غير مرة ان الانشاء الشخصي
تشخص خاص لا يتجاوزه الى شيء آخر سواء كان المطلوب بذلك الانشاء نفسيا او غيريا وهذا وان امكن حمل
كلامه على ما يتخلص عن هذا الاشكال كما يظهر بالتامل ففيما ساقه من الوجهين في تحرير محل النزاع هنا
جاريان في مفهوم الوصف ايضا فلا وجه لعدم التعرض للوجه الثاني هنالك في تحرير محل الخلاف بل صح ... علم
الاشكال والخلاف في اقتضاء التقييد بالوصف ثبوت الحكم لو خاصة وهو المراد من الوجه الثاني في المقام و... البحث
انه تفطن لهذا الاشكال واراد التفصي عنه فقال وانا لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم
الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكاة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب
عليه ثمرة للظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب آخر ولما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم بعدم تعدد
التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر آخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم
بعدم تعدد التكليف او يكون الضدين لانه لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان

وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين ان الثمرة
في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظائره ايضا انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان الثمرة المزبورة مترتبة على ما اذا كان بيان
الصوم في المثال الاول والوقت في المثال الثاني بطريق التوصيف ايضا كما اذا ورد امر بصوم يكون انتهاؤه سقوط القرص
او دليل على ان وقت المغرب ما بين سقوط القرص وذهاب الحمرة وورد في مقابلهما ما يدل على خلاف ما دلا عليه ولو حمل
انه ايضا من امثلة التقييد بالغاية بناء على عدم التفاوت بين اقسام ما يدل على التحديد قلنا اذا علمنا بوحدة التكليف
في ذكوة السائمة على ما فرضه في التقييد بالغاية وقع التعارض بين ما دل على ان في كل مائة منها شاة وبين ما دل
على كونه شاتين او شياه ومثله ما اذا قال يجب نزح عشرة دلاء بموت الفارة ثم قال يجب نزح عشرين
فان التعارض بينهما ظاهر كما مر اليه الاشارة ايضا مع انه لا شيء في الكلام الا التقييد بالعدد الذي حكمه حكم اللقب
ثم ان منشأ جميع هذه المفصلات هو قصر نظره على خصوص المثال المعروف اعني قول القائل صم الى الليل فان
رجوع القيد فيه بالخصوص الى المتعلق اعني الصوم لما كان محتملا او ظاهرا وعليه يتم نفي دلالته على انتفاء سنخ الحكم
كما يتم دعوى دلالته على انتفاء شخص الحكم زعم ان قضية التقييد بالغاية كذلك في جميع الموارد فقد حفظ شيئا
وغاب عنه اشياء اخر والله العالم التنبيه الثاني ان ادوات الغاية كالى وحتى وبالجملة التقييد بالغاية
كما يدل على كون مدلول الاداة غاية للمغيا كذلك يدل على كونه غاية بحسب الكيفية فيفيد الترتيب فقول القائل
سر من البصرة الى الكوفة او سرت منها اليها يدل على ان السير حدث بالحد بين وان ابتداءه من البصرة وانتهاءه
الى الكوفة بحيث لو انعكس الامر في الواقع لكان القولان مستعملين في غير حقيقتهما بحكم التبادر وصحة السلب
فقضية قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق بهذا ... صحة ومن المفاهيم مفهوم
الحصر وهو في اللغة الحبس وفي الاصطلاح تخصيص شيء بشيء بطريق معهود وهو اما بالاداة مثل ما ولا الا
ومثل انما او بالهيئة التركيبية كتقديم ما هو حقه التأخير وغيره فيقع الكلام في كل منهما في مقام واما مادة

الحصر كحصر ثبوت القيام بزيد والحصر تبرعه فالدلالة على نفيه من غيره من باب الدلالة الالتزامية المنطوقية لا المفهومية
ويحتمل ان يكون من باب دلالة الامر على النهي عن ضده الا ان الاقرب الاول المقام الاول فيما يدل على الحصر الالة
دفيه كلامان الاول في ما والا كقولنا لا اله الا الله وتقدير الخبر فيه اشكال ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة
وهو انه ان قدر موجود لزم انحصار الوجود فيه تعالى ولا يدل على نفي امكان اله معبود بحق غيره لان
الامكان اعم من الوجود وان قدر ممكن لزم ان يكون اقرارا بالامكان ولا يقتضي وجوده بالفعل وان قدر
المستحق للعبادة فلا يدل على نفي التعدد مطلقا وقد يجاب عن ذلك بما ذكره بعض النحاة ناسبا له الى التميم
من ان لا النافية للجنس لا تحتاج الى الخبر والمقصود منه بيان معدومية جميع افراد الموضوع الا الفرد الذي
اثبت فمعنى ما قام الا زيد كل افرد من انه قائم فليس بقائم الا زيد فالمقصود في كلمة الشريفة نفي الوهية
الموجودين واثباتها له تعالى وملخص المعنى ان الالوهية معدومة الا الوهيته تعالى هذا التحقيق لعدم الاحتياج
الى الخبر الا انه حقيق لان يعين فيه النظر لان لا ليس بمعنى المعدوم كيف وهو اسم ولا حرف فاستفادة المعنى
منه تبديل الكلمة بلفظ المعدوم لا يفيد استفادته مع بقائه بحاله وكيف كان هو خارج عما نحن بصدده و
اما دلالتها على الحصر وثبوت المفهوم لها فليس محل الكلام لظهور ان قولنا ما قام الا زيد يشتمل على حكمين
ايجابي وسلبي لان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والمخالفة في ذلك شاذ لا يعبا به وهو يدل على حين
القيام في زيد وبغيره عن عمرو وانما الخلاف في ان دلالتها على النفي هل هو من باب المفهوم او المنطوق والنزاع
في ذلك وان لم يكن مثمرا في العمل بعد الاتفاق على ثبوت هذا المعنى لانه لو فرض انه مفهوم لما كان اضعف من غيره
من المناطيق الا انا نتعرض له تحصيلا للعلم بر فنقول انطباق تعريف المفهوم عليه مشكل لانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
والظاهر ان قولنا زيد ليس بشاعر المفهوم من قولنا ما زيد الا قائم مثلا في محل النطق اذ الغرض من كونه في محل النطق
ولا في محله بقاء الموضوع وعدمه ولا ريب ان الموضوع في جانب المفهوم عين الموضوع في جانب المنطوق وهو زيد

في المقامين

في المقامين ومثل ذلك في الاشكال مفهوم الشرط فان الموضوع في قولنا ان لم يجيئك زيد فلا يجب اكرامه عين
الموضوع في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه نعم هذا غير جار في مفهوم الوصف فان موضوع قولنا اكرم عالما هو العالم
وموضوع مفهومه اعني لا يجب اكرام الجاهل هو الجاهل وهو غير مذكور في المنطوق ومع هذا كله الحق انه من باب
المفهوم لما تقدم من تحديد المفهوم والمنطوق من ان الموضوع لا يختص بالمسند اليه بل كلما يمكن اسناد الحكم
اليه بوجه ما من اجزاء القضية فهو موضوع فقولنا اكرم زيدا ان جاءك كان الموضوع الاكرام وزيد والمجيء
لان الاول واجب والثاني من يجب اكرامه والثالث المجيء فالغرض من عدم كونه في محل النطق في تعريف المفهوم
عدم كونه فيه بعنوان الذي كان في المنطوق وان كان موجودا بعنوان اخر فالمجيئية في قولنا اكرم زيدا ان
جاءك انما كان ثابتا بعنوان السببية والعلية لوجوب الاكرام وليس ثبوته في المفهوم بهذا العنوان في
ليس سببا لعدم الوجوب ومن هنا ظهر ان حرمة ايذاء الابوين المستفادة من قوله تعالى ولا تقل لهما اف
من باب المفهوم لصدق التعريف عليه وان كان ضمير الابوين ثابتا في قوله فلا تؤذيهما اذ الموضوع هو الكل
وعلى هذا فمنطوق قولنا ما زيد الا قائم نفي جميع الصفات عن زيد ومفهومه ثبوت القيام وهو ان كان ثابتا
في محل النطق فيهما الا ان عنوانه مختلف فثبوته في المنطوق بعنوان كونه مسندا اليه المستثنى منه المحذوف
وفي المفهوم بعنوان كونه مسندا اليه القيام ولا يقدح في ذلك ما هو المعروف بين النحاة من توجيه العامل
الى المستثنى في المفرغ ولازم ذلك كون زيد مستثنى منه للقيام في الصورتين لان هذا في المفرغ نسبة
صورية لا حقيقية وانما المنسوب هو نفس المستثنى منه واضافته الفعل الى نائب الفاعل مع ان المنسوب
اليه حقيقة هو الفاعل هذا كله لتصحيح الحد وانطباقه على مصاديقه والا فلا ريب في افادة ما والا الحصر
وهو لا ينفك عن المفهوم الكلام الثاني في انما فالمشهور بين النحاة افادتها الحصر ايضا فمعنى انما زيد قائم
لا يتجاوز من القيام الى القعود ومعنى انما قائم زيد لا يتجاوز من زيد الى عمرو ولكنها اضعف لا الرمز

ما والا على الحصر ولذا يقبل التاكيد كثيرا فيقال انما زيد قائم لا قاعد وانما قائم زيد لا عمرو ولا يقبله ما والا الا قليلا لكن
المحصور فيه هو الجزء الاخير دائما ويشكل ذلك في قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من
قريب فان مقتضى ما ذكرنا عدم تجاوز القبول عن يتوبون عن قريب الى غيرهم واختصاصه بهم مع ان المستفاد من
قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قبول التوبة عن كل احد الا التائبين
حين حضور الموت سواء كانت التوبة عن قريب ام لا فيلزم التنافي بين الايتين والحق ان المحصور فيه هو الذين
مع صلته والباقي من تتمتها لان يتوبون معطوف على يعملون فليس شيئا اخر وانما هو جزء المحصور فيه لا قيده فالمنافاة
انما نشات من حصر القبول فيمن يكون كذلك لا من جهة كون الجزء الاخير هو المحصور فيه لانه ثابت بمحض الحصر في الذين
فنقول اما بانحصار القبول الواجب عليه تعالى في ذلك وقبول غيره تفضلا او ان المراد من القريب التوبة قبل حضور
الموت لان امد الحيوة قريب كما قال سبحانه قل متاع الدنيا قليل وامام قوله عم المؤمن حذر حذره وما الله لا يخبه
شيء وانما يكفيه مثل الدهن فان كان المراد من الكفاية اقل ما يمكن الاكتفاء به وبيان حد جانب القليل فلا اشكال
فيه لانحصار جانب القلة بهذا المقدار وان كان المراد منه ان الجزئي في ذلك ففيه الاشكال لانه يلزم ان لا يكون
غيره مجزيا قليلا او كثيرا الا انه محمول على تاكيد الحكم وحصره والمراد ان هذا الحكم ثابت في هذا المقام البتة وعدم
الاجزاء غير منظور فيه نظير ضمير الشان في قولنا انه زيد قائم بمعنى انه قائم لا محالة والدليل على افادته الحصر
نص اهل اللغة عليه وهو مختار الجماعة ومذهب الاكثرين من النحويين والبيانيين واستدلوا عليه بتضمنه
معنى ما والا ولذا قال المفسرون في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الاية ان معناه ما حرم عليكم الا الميتة وصح
انفصال الضمير معه في قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي مع ان الانفصال لا يكون الا مع
تعذر الاتصال وحمله على الضرورة لا وجه له لامكان ان يقال اداقع انا ويكون مجيء الضمير بارزا لتسوغ
العطف على المستتر المرفوع وقد يستدل بالتبادر وبقوله عم انما الاعمال بالنيات حيث استفادوا منه

انه لا

انه لا عمل الا بنية وبقوله عم انما الولاء لمن اعتق والاول في معرض المنع ودلالة الاخيرين عليه ليس من جهة انما بل من جهة الجمع
المعرف فانه في قوة الموجبة الكلية فلو كان عمل بدون نية او ولاء لغير من اعتق كان منافيا للعموم لان الموجبة الكلية تنتقض
بالسالبة الجزئية واما الضمير الفصل فذكر البيانيون انه للحصر اذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه واما اذا كان كالكرم هو التقوى
والحسب هو المال فيحمل على التاكيد لاستفادة الحصر من المحلى كما سيجيء والظاهر انه يفيد الحصر في كلام الشارع لان غرضه
متعلق ببيان الاحكام دون غيره من النكات البيانية المعنوية فحمله على الحصر لان يفيد شيئا اقرب من حمله على غيره
كالتاكيد المقام الثاني فيما يفيد الحصر هيئة كتقديم ما هو حقه التاخير والوصف على الموصوف الخاص خبرا
لكالامير زيد والشجاع عمرو واما الاول فالظاهر انه يفيد الحصر بمعنى ان المتبادر منه هو ذلك ولا ريب
في ثبوت المفهوم له بعد فرض ذلك اذ ليس الحصر الا نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له والاول هو المفهوم فالنزاع
فيه ليس في ثبوت المفهوم مع تسليم افادة الحصر بل النزاع في انه مفيد له ام لا فهو صغروي ولا يخفى انه لا فرق فيها
ادعيناه من الظهور بين تقديم ما يكون بابا بحال الرتبة تقدمه كتقديم المفعول على الفعل والحال والتمييز
او لا كتقديم الضمير المؤكد للفاعل على الفعل فانه وان صار بعد التقديم مبتدا كما في انا سعيت في حاجتك
الا انه يعد من هذا القبيل كما نقل في شرح المفتاح من الطلاق قولهم من ان تقديم المسند اليه يفيد الحصر لكن
لا بد ان يعلم ان افادة التقديم الحصر ليس من باب الوضع بل بالوجدان فان الواضع لم يجعله للحصر بل نقل الكلمة
عن محله الثابت له بالقاعدة كاشف عن ذلك كيف وقد يكون التقديم لشرافة المقدم على غيره وتبرك او للجنون
او لغير ذلك من النكات البيانية ولا يمكن القول بوضع التقديم الذي هو فعل المتكلم ويمكن ان يكون افادة
المضاف الى المعرفة اذا وقع مسندا اليه كما في نحو صديقي زيد من ذلك او من باب افادة تقديم ما هو حقه
التاخير الحصر فان الصديق وان كان مسندا اليه وليس حقه التاخير بقاعدة التركيب الا انه لما يكون
صفة ويكون زيد ذاتا والذات مقدم على الصفة طبعا كان المناسب بحسب الترتيب الطبعي جعل زيد مسندا

اليه والصفة يوي مسندا فتغيير النظم الطبعي وجعل الذات مسندا والصفة مسندا اليه يكشف عن حصر الصداقة في زيد وعدم
تجاوزها الى غيره الا ان ذلك انما يكون فيما اذا لم يكن نكتة ظاهرة اخرى غير الحصر واما اذا كانت كما يحمل تغيير النظم عليها
واما الثاني المنطلق زيد والشجاع عمرو فالظاهر انه يفيد الحصر بالوضع فيثبت له المفهوم المتبادر وان حمل الماهية المتحدة
المبينة على فرد خاص يستلزم اتحاده معه في الخارج كما هو قاعدة الحمل الذاتي لان المحمول لا بد ان يكون اعم من الموضوع
او مساويا له ولا يمكن ان يكون اخص والا لزم جواز الاخبار عن العام بالخاص ولما كان المحمول جنسا حقيقيا لزم اتحاد
المنطلقية معه في الخارج ويجيء الحصر ومن هنا يعلم حال العكس كزيد المنطلق فانه يتبادر منه الحصر ظاهرا او يجيء
في الكلام الثاني ولا فرق بينهما في افادتهما الحصر ظاهرا وانما نشأ التقديم مرة والتاخير اخرى من شيء اخر وهو
ان من دأب المتكلم الخبير تقديم ما يكون معروفا من الطرفين عند المخاطب وجعله مسندا اليه ثم يثبت ما يكون مجهولا
عند المتكلم فيقول زيد المنطلق لمن حضر في ذهنه زيد وطلب ما يكون ثابتا له وان علم بثبوت منطلق ما في الخارج
والمنطلق زيد لمن حضر في ذهنه المنطلق وطلب ما يكون ثابتا له وان كان عالما بوجود زيد ومن هذا القبيل افادة
المسند اليه المضاف الى المعرفة كصديقي زيد فانه يدل على ان جنس الصديق مختص به وهو زيد فلو وجد في
غيره لزم ثبوت الجنس في محل لا يكون زيدا وهو مناف لوضع الاول واما زيد صديقي فقد ذكر الفاضل المحقق
الا انه لا يجري فيه ما ذكرناه في المعرف باللام بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية
ان ما ذكرناه في المعرف يجري فيه الا ان المتبادر الان احد الصديقي لي انه لا صديق لي الا اياه وقد ظهر لك مما
كون الوضع والا فلا ذلك لان اختصاص المعرف يكون بالجنس في هذا التركيب كما هو مقتضى علم امكان حمله على
الفرد لا معينا ولا غير معين ولا على الاستغراق اذ لا معنى لحصر جميع الافراد في فرد وحمله على الذات المشخص
او عكسه المفيد لاتحادهما في المقامين اوجب ذلك وهو بالوضع اذ لو لم يكن الوضع موجبا له لما كان سببا الا
فلا في تقديم ما هو حقه التاخير فان ما يصدر من المتكلم من تغيير النظم يؤذن بذلك واعلم انهم ذكروا ان المقام

مفهوم اللقب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ٥
المشهور بين اصحابنا والعامة التسامح في ادلة السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل باخبار الاحاد
من الاسلام والعدالة في الروايات الدالة على السنن فعلا او تركا وعن الذكرى ان اخبار الفضائل يتسامح
فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد نقل الروايات الاتية فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين
وعن الاربعين لشيخنا البهائي نسبته الى فقهائنا وعن الوسائل نسبته الى الاصحاب مصرحا بشموله الادلة
المكروهات وعن بعض الاجلة نسبته الى العلماء المحققين خلافا للمحكي عن موضعين من المنتهى وصاحب المدارك
في اوائل كتابه قال بعد ذكر جملة من الوضوءات المستحبة وذكر ضعف سندها ما لفظه وما يقال من
ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها منظور فيه لان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على
دليل شرعي انتهى وحاصل هذا يرجع الى التمسك باصالة العدم الى ان يثبت الدليل المعتبر شرعا ومع ذلك
ما دل على حرمة العمل بما وراء العلم وانت خبير بانه يرجع بخروجه عن الاصل والعمومات بادلة القول الاول
وهي وجوه الاول الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاتفاق المحقق فان الظاهر من
صاحب المدارك في باب الصلوة الرجوع عما ذكره في اول الطهارة وهو المحكي ايضا عن العلامة الثاني
ما ذكره جماعة منهم الشيخ الوحيد البهبهاني ره من حسن الاحتياط الثابت بالسنة والاجماع والعقل
والاعتراض عليه بمنع صدق الاحتياط في المقام بناء على اختصاصه بالتجنب عن محتمل الضرر مدفوع اولا
بظهور صدق الاحتياط بناء على ما فسره بانه الاخذ بالاوثق وثانيا بان الاقدام على ما يحتمل المنفعة
والمامون من المضرة عنوان لا ريب في حسنه ولا فرق في حسن العقل بينه وبين الاحتراز عن محتمل الضرر فلا
يتوقف حسنه على صدق الاحتياط عليه واضعف من هذا الاعتراض بانه يستلزم التشريع المحرم وان ترك

السنة او لانه فعل البدعة وتوضيح الضعف مع وضوح ان التشريع هو ان تنسب الى الشرع شيئا علم انه
ليس منه او لم يعلم كونه منه لا ان يفعل شيئا لاحتمال ان يكون فعله مطلوبا في الشرع او تركه كذلك فانه مطلق
يشهد به العقل والنقل مع ان التشريع حرام بالادلة الاربعة ولا يوجب الحكم نعم يرد على هذا الوجه ان الاقدام
على الفعل المذكور انما يحسنه العقل اذا كان الداعي عليه احتمال المحبوبية وقصد المكلف احراز محبوبات
المولى خلاصا او رجاء الثواب للمنقاد ولا كلام لاحد في ذلك فانه مما يستقل به العقل ضرورة وانما الكلام
في استحباب نفس الفعل المذكور على حد سائر المستحبات حتى يكون الداعي للمكلف على فعله هو هذا الاستحباب
القطعي الذي يثبت من ادلة التسامح فالقائل بالتسامح يقول لو ورد رواية ضعيفة في استحباب وضوء
الحائض مثلا فلها ان تتوضأ بقصد القربة المحققة المجزوم بها الا ان لها ان تتوضأ لاحتمال كون الوضوء
مقربا في حقها ومطلوبا منها ولا يخفى ان نية القربة على وجه الجزم يتوقف على تحقق الامر والمفروض عدم تحققه واما الامر
العقلي بحسن الاحتياط وحكمه باستحقاق فاعله الثواب وان لم يصادف فعله المحبوبية بل التسوية بينه في الثواب
وبين من صادف بناء على ان الفرق بينهما مخالف لقواعد العدلية فهو انما يرد على موضوع الاحتياط الذي لا يتحقق
الا بعد كون الداعي على الاقدام هو احتمال المحبوبية لا مجرد فعل محتمل المحبوبية فلا يمكن ان يكون نفس هذا الامر
العقلي القطعي داعيا على الاقدام المذكور ومنه يظهر انه لو فرض ورود الامر الشرعي على هذا الفعل مطابقا لحكم العقل
ومؤكدا له فلا يعقل ان يصير داعيا الى الفعل بل الداعي هو الاحتمال المذكور وهو الذي يدعو الى الفعل لو غض
الفاعل عن ثبوت حسنه والامر به واستحقاق الثواب المخبر عليه عقلا وشرعا وايضا فان حكم العقل باستحقاق
هذا الفاعل الثواب ثابت ولو في صورة فرض الغفلة الفاعل له وورود الامر الشرعي فتبين ان الامر
الشرعي الوارد على فعل الاحتياط من حيث هو ليس داعيا للفاعل الا الاحتياط ولا منشأ لاستحقاق الثواب
واليه يرجع ما قيل ان الاحتياط في الحقيقة راجع الى ضرب من الاطاعة فهي اطاعة احتمالية كما ان الاطاعة العلمية المتحققة باتيان

الشيء لانه مامور به هي بنفسها حسنة موجبة لاستحقاق الثواب من غير التفات واحتياج الى قول الشارع الطعون في اوامره
ولو فرض انه قال ذلك فالثواب ليس بازاء هذا الامر من جهة كون الاطاعة الاحتمالية المتحققة باتيان الشيء لاحتمال
كونه مامورا به هي بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب ولا احتياج الى ورود الامر من الشارع ولو ورد فليس الثواب
بموافقة هذا الامر نعم لو فرض ورود امر شرعي لا على الموضوع الذي حسنه العقل وحكم باستحقاق الثواب عليه
وهو الاحتياط من حيث هو احتياط بل على مجرد فعل ما يحتمل الاستحباب مطلقا او من جهة بلوغه اليه بخبر محتمل الصدق
بحيث يكون ادراك المطلوبات الواقعية واحرازها داعيا للامر الى امره لا للمامور الى فعله فهو المثبت لما رامه
من التسامح وهذا المعنى يستفاد من بعض الاخبار الاتية مع احتمال كون مساق جميعها الاحتياط فحاصل الفرق
بين قاعدة التسامح وقاعدة الاحتياط ان ادراك المطلوبات الواقعية والوصول اليها في الاولى داع للامر الى الامر
وفي الثانية داع للمامور الى الفعل وايضا فالموجب للثواب في الاولى هو الامر القطعي الوارد بالتسامح
بخلاف الثانية فان الموجب للثواب هو نفس الاحتياط دون الامر الوارد به وايضا فاحتمال الحرمة يمنع جريان
القاعدة الثانية لعدم تحقق عنوان الاحتياط معه بخلاف الاولى وسيأتي ثمرات اخر للقاعدتين في
فروع المسئلة انشاء الله تعالى الثالث الاخبار المستفيضة التي لا يبعد دعوى تواترها معنى فمنها صحيحة
هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي ص ثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله
لم يقله ومنها حسنة اخرى كالصحيحة له عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه
كان له وان لم يكن كما بلغه ومنها المروي عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب
على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن
ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك وان كان
النبي ص لم يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله

على عمل تفضله الناس ذلك الثواب او تبيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المحكي عن ابن طاوس في الاقبال انه روى
عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومن طريق العامة عن
عبد الله الحلواني انه رفع الى جابر بن عبد الله الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بها
ايمانا بالله ورجاء لثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن وهذه الاخبار مع صحة بعضها غنية عن ملاحظة سندها لانجبارها
وتلقيها بالقبول بين الفقهاء نعم ربما اعترض عليها من غير جهة السند بوجوه منها ان هذه الاخبار لا تخرج عن الآحاد
فلا تكون حجة في المسألة والجواب عنه تارة بمنع كونها آحادا بل هي اما متواترة او محفوفة بالقرينة كما عرفت من تحقق
الاتفاق واستفاضة نقله على مضمونها واخرى بمنع عدم جواز العمل بالآحاد في الاصول العملية وانما هو ممنوع العمل
في اصول الدين فقط اجاب عنه جماعة من مشايخنا المعاصرين قدهم بمنع كون المسألة اصولية لان الكلام ليس في
حجية خبر الضعيف في المستحبات بل هو غير حجة وغير معتمد به مطلقا ولا يجوز الركون اليه في حكم من الاحكام وانما
الكلام في مسألة فرعية وهي استحباب كل فعل بلغ الثواب عليه فالخبر الضعيف ليس طريقا ودليلا على الحكم وانما هو محقق
لموضوعه نظير يد المسلم واحتمال طهارة مجهول النجاسة فكما ان الدليل في ملكية كل ما في يد المسلم وطهارة مجهول
النجاسة نفس ادلة اليد واصالة الطهارة فكذا الدليل فيما نحن فيه على استحباب كل فعل بلغ الثواب عليه والخبر
الضعيف ليس دليلا على الحكم وانما هو محقق لموضوعه نظير يد المسلم واحتمال طهارة مجهول النجاسة في اصل
هذه الاخبار الصحيحة لا الخبر الضعيف فتكون هذه الاخبار ادلة حجية خبر الضعيف اقول وهذا الكلام لا يخلو
عن مناقشة بل منع اما اولا فلانه مخالف لعنوان المسألة في معقد الشهرة والاجماعات المحكية بقولهم يتسامح
في ادلة السنن فان الظاهر منه العمل بالخبر الضعيف في السنن وهكذا قولهم في الفقه يستحب كذا للرواية القاصرة
فيريدون الاستحباب الواقعي الذي هو مدلول الرواية الضعيفة وقد تراهم يجمعون بين استحباب كثير
كالوضوءات والاغسال المستحبة مع ان استحباب بعضها ثابت بالرواية الضعيفة والحال ان الناس في

كلامهم

كلامهم في الاصول والفقه يوجب القطع بارادة حجية الخبر الضعيف في المستحبات واما ثانيا فلان ما ذكروه من التعبير عن
المسألة باستحباب كل فعل دل على استحبابه خبر ضعيف عبارة اخرى عن حجية خبر الضعيف في المستحبات ونظير مثل
هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح بان يقال الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه واستحباب كل
ما دل الخبر على استحبابه وكذا الحرمة والكراهة والاباحة وكذا الاحكام الوضعية بناء على كونها احكاما مستقلة كما
استدلوا على حجية خبر الواحد بان في ترك الفعل الذي اخبر بوجوبه مظنة للضرر ويجب دفع الضرر المظنون وحاصل
هذا يرجع الى انه يجب عقلا كل فعل اخبر بوجوبه ويحرم كل ما اخبر بحرمته بل اذا تاملت في سائر ادلة وجوب العمل
بالخبر الواحد لا تجدها الا ادلة على اثبات الاحكام الظاهرية المطابقة لمدلول الخبر لموضوعاتها ولا محصل لحجية الخبر
ومتبعا الا هذا فان المراد من تصديق العادل فيما يخبره او العمل بخبره ليس عقد القلب على صدقه وكونه متبعا بل
تطبيق المكلف عمله اعني حركاته وسكناته على مدلول الخبر وهذا المعنى بعينه مجعول في الخبر الضعيف بالنسبة الى الاحكام
اترى ان المانع من التمسك بخبر الآحاد في المسألة الاصولية يتمسك بالخبر الواحد على انه يجب كل فعل ذهب
المشهور الى وجوبه ويستحب كلما ذهبوا الى استحبابه ويحرم كلما ذهبوا الى تحريمه ويكره كذا ويباح كذا او يقول
انه تمسك بالخبر الواحد في مسألة الشهرة هذا مع انك اذا تاملت لا تكاد تجد ثمرة في فرع من فروع المسألة
بين التعبيرين المذكورين فتدبر واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الكلام ليس في حجية الخبر الضعيف بناء على ان الحجية
من الامور الغير العملية عبارة عما امر الشارع باتباعه وتصديقه والبناء على مطابقة مضمونه للواقع واخبار
الشارع لم يستفد منها ثبوت هذا الاعتبار للخبر الضعيف بل انما استفيد منها استحباب فعل قام على
استحبابه خبر ضعيف نظير ادلة وجوب الاحتياط على القول بوجوبه مطلقا او في الجملة حيث انها تدل على
وجوب كل فعل قام فيه احتمال الحرمة وادلة الاستصحاب حيث انها تدل على ثبوت الحكم السابق لكل موضوع
احتمل فيه بقاء ذلك الحكم فيصير الخبر الضعيف نظير مجرد الاحتمال في مسألتي الاحتياط والاستصحاب في كونه

في كونه محققا لموضوع الحكم الظاهري لا علامة ودليلا على الحكم الواقعي لكن نقول ان هذا لا ينفع في اخراج المسألة عن الاصول
غاية الامر انه يكون نظير مسألتي الاحتياط والاستصحاب وقد صرح المحقق القمي في المعارج في جواب من استدل على
وجوب الاحتياط بقولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك بكون المسألة اصولية لا يثبت بالخبر الواحد وكذا
صرح المحقق السبزواري بكون مسألة الاحتياط اصولية لا يجوز التمسك فيها بالآحاد اترى ان هذين المحققين
لم يميزا بين المسائل الاصولية والفرعية نعم قد خلط بينهما من قاس مسألتنا هذه بمسألة اعتبار اليد واصالة
الطهارة في الاعيان المشكوكة فالتحقيق في الفرق بينهما هو ان المسألة الاصولية عبارة عن كل قاعدة يبتنى
عليها الفقه اعني معرفة الاحكام الكلية الصادرة من الشارع ومهدت لذلك فهي بعد اتقانها وفهمها
عموما او خصوصا يرجع اليها الفقيه في الاحكام الفرعية الكلية سواء بحث فيها عن حجية شيء ام لا وكل قاعدة متعلقة
بالعمل وليست كذلك فهي فرعية بحث فيها عن حجية شيء ام لا ومن خواص المسألة الاصولية انها لا تنفع في العمل ما
لم ينضم اليه صرف قوة الاجتهاد واستعمال ملكته فلا يفيد المقلد بخلاف المسائل الفرعية فانها اذا
اتقنها المجتهد على الوجه الذي استنبطها من الادلة جاز القاؤها الى المقلد ليعمل بها فمسألة حجية
خبر الواحد ووجوب الاحتياط والاستصحاب في الاحكام الصادرة عن الشارع مسائل اصولية لان
المجتهد بعد ما اتقنها عموما او خصوصا يرجع اليها في المسائل الفرعية ولا ينفع المقلد لان العمل بها
موقوف على ملكة الاجتهاد فكيف يمكن المقلد ان يعمل بالخبر الواحد حيثما وجده مع عدم قوة له يعتمد
بها على فهم مدلول الخبر والفحص عن معارضه وكيفية علاج المعارضة بعد العثور على المعارض وكيف
يمكن المقلد ايجاب الاحتياط على نفسه والاخذ بالبراءة في المسائل المشكوكة والالتزام بالحالة السابقة
فيها مع ان جميع ذلك موقوف على صرف ملكة الاجتهاد واستعمال القوة القدسية في الفحص عن الادلة
وفهم ما يمكن منها ان يرد على الاصول المزبورة ويرفع اليد بها عنها وذلك واضح والحاصل انه لا فرق

بين الاصول

بين الاصول وبين العمومات اللفظية الا في ادلة الاحكام في انه لا يعمل بها الا بعد الفحص واما البحث عن اعتبار اليد واصالة الطهارة
في الاعيان المشكوكة وحجية قول الشاهدين فهي مسائل فرعية لانها بعد اتقانها لا يرجع اليها المجتهد عند الشك في الاحكام
الكلية اذ الثابت بهذه القواعد الاحكام الجزئية الثابتة للجزئيات الحقيقية الذي ليس وظيفة الفقيه البحث عنها
بل هو والمقلد فيها سواء فهي ليست متعلقة للاجتهاد ولا التقليد واما ما ترى من رجوع الفقهاء في الموارد الى القواعد
مثل قاعدة اللزوم وقاعدة الصحة ونحوهما فلا يعنون بها الاحكام الفرعية المرادة من هذه العمومات بل المراد بها نفس
العمومات التي هي القابلة للرجوع اليها عند الشك واما مدلول هذه العمومات والمستنبط منها بعد الاجتهاد والنظر
في تلك العمومات ومعارضها وما يصلح ان يخصصها ونحو ذلك فهي قاعدة لا تنفع الا في العمل وينبغي ان يلقى الى المقلد
وتكتب في رسائل التقليد مثلا اذا لاحظ الفقيه قوله تعالى اوفوا بالعقود واستنبط قاعدة وجوب الوفاء بكل العقود
او ببعضها على حسب ما يكشف له بعد ملاحظة المعارضات والمخصصات انه مراد الله سبحانه من هذا العموم فلا ريب ان
هذه القاعدة قاعدة عملية يلقى الى المقلد ولا يصح ان يكون مرجعا في مسألة وانما المرجع في المسألة المشكوك فيها
هو العموم الدال على هذه القاعدة فمعنى الرجوع الى هذه القواعد الرجوع الى عموم ما دل عليها وهذا بخلاف الرجوع
الى قاعدة اليقين او الاحتياط في مقام الشك او التمسك بالخبر الواحد فان شيئا من ذلك ليس رجوعا الى عموم قوله
لا تنقض ولا الى عموم قوله ع احتط لدينك ولا الى عموم ادلة حجية الخبر الواحد اذ لم يقع شك في تخصيص هذه العمومات
حتى يرجع الى عمومها فيتبين ان حال قوله ع لا تنقض اليقين مثلا حال ادلة حجية خبر الواحد فان المجتهد بعد
ما فهم مراد الله سبحانه منها عموما او خصوصا يصير المراد منها مرجعا للاحكام الشرعية عند الشك بخلاف اوفوا
بالعقود فان المرجع في الحقيقة اصالة الحقيقة وعدم التخصيص الثابتة في نفس الآية لا في المعنى المراد منها وان
ابيت الا عن ان المرجع في موارد الاستصحاب ليس الا نفس قوله ع لا تنقض اليقين فهو نفس المرجع لا دليله

منعنا على هذا الوجه كون المرجع في اثبات حكم العقد المشكوك وجوب الوفاء به هي الآية لأن الشك في وجوب الوفاء بهذا
العقد الخارجي يرجع الى الشك في شمول الآية فالدليل في الحقيقة على وجوب الوفاء بما شك في شمول الآية هو ما دل على
وجوب الحكم بالشمول في العمومات اللفظية عند الشك في خروج بعض الأفراد وهذا غير جار في المرجح الا لا تنقض
في موارد الاستصحاب والحاصل ان لا تنقض اليقين في مرتبة فوق مرتبة اوفوا بالعقود فان اعتبرت الآية مرجحا
كان لا تنقض دليل المرجح وان كان لا تنقض مرجحا كان دليل اعتبار ظاهر الآية مرجحا في مقام الشك لا نفسهما
والسر في ذلك ان الشك الموجب للرجوع الى لا تنقض غير الشك الموجب للرجوع الى عموم الآية فافهم واغتنم اذا
عرفت ذلك ظهر لك ان قاعدة التسامح مسألة اصولية لانها بعد اتقانها واستنباط ما هو مراد الشارع منها من قالب
الأخبار المتقدمة فهي شيء يرجع اليه المجتهد في استحباب الأفعال وليس مما ينفع المقلد في شيء لان العمل بها
يحتاج الى ملكة الاجتهاد وصرف القوة القدسية في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضه الراجح عليه
او المساوي له ونحو ذلك مما يحتاج اليه العمل بالخبر الصحيح فهو نظير مسألة حجية خبر الواحد ومسائل البراءة والاحتياط
والاستصحاب في انها يرجع اليها المجتهد ولا ينفع للمقلد وان كانت نفس القاعدة قطعية المراد من حيث
العموم والخصوص ومما ذكرنا ظهر ان اطلاق الرخصة للمقلدين في قاعدة التسامح غير جائز كيف ودلالة الأخبار
الضعيفة غير ضرورية فقد يظهر منها ما يجب طرحها لمنافاته لدليل معتبر عقلي او نقلي وقد يعارض الاستحباب
احتمال الحرمة الذي لا يتفطن له المقلد وقد يخطأ في فهم كيفية العمل الى غير ذلك من الاختلال نعم يمكن
ان يرخص له ذلك على وجه خاص يؤمن معه الخطاء كترخيص اداء عبادة المعادة مثلا للعامي الذي لا
يقطع باستحبابها وهو في الحقيقة افتاء باستحبابها لا افتاء بالتسامح ومن جملة ما اورد على تلك الأخبار
ما حكي عن جماعة من ان تلك الأخبار دالة على ان مقدار الثواب الذي اخبر به في العمل الثابت استحبابه

كزيادة

كزيادة عاشوراء مثلا يعطاه العامل وان لم يكن ثواب هذا العمل على ذلك المقدار المروي فهي ساكتة عن ثبوت الثواب
على العمل الذي لم يثبت اصل الثواب عليه وربما يجاب عن ذلك باطلاق الأخبار نعم قوله ع في رواية صفوان المتقدمة من
بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل آه ظاهر فيما ذكره المورد بل لا يبعد استظهار ذلك من بعض آخر مثل الرواية الثانية
لمحمد بن مروان عن ابي جعفر ع كما لا يخفى لكنه ظهور ضعيف مع ان في اطلاق البواقي كفاية والمقيد هنا لا يعارض المطلق
حتى يحمل عليه مع ان صريح بعضها الاختصاص بورود الرواية في اصل الرجحان والخيرية مثل قوله ع في رواية الاقبال
المتقدمة من بلغه شيء من الخير فعمل به وقوله ع في الرواية الاولى لهشام من بلغه شيء من الثواب فعمله فان الظاهر
من شيء من الثواب بقرينة فعمله هو نفس الفعل المستحب وكذا الرواية الاولى لمحمد بن مروان والنبوي العامي ومنها ما قيل
من ان الروايات تختص بما ورد فيه الثواب فلا تشمل ما دل على اصل الرجحان ولو استلزم الثواب واجيب عنه بان
الرجحان يستلزم الثواب فضلا عن ورود الثواب على الوعيد لانه ما ورد على الترك اما وفيه ان الخبر بان الله تعالى قال افعلوا
كذا ليس خبرا بان الله يثيب عليه اذ الأمر لا يدل على ترتب الثواب على فعل المأمور به باحد الدلالات نعم العقل
يحكم باستحقاق الثواب عليه الا ان يقال ان الاخبار بالطلب يستلزم عرفا الاخبار بالثواب والأحسن في
الجواب ان يقال ان كثيرا من الأخبار المتقدمة خال عن اعتبار بلوغ الثواب على العمل مثل رواية ابن طاوس
والنبوي وقد عرفت ان المراد بالثواب في اولى روايات هشام وفي رواية مروان كالمراد بالفضيلة في النبوي
هو نفس العمل بعلاقة السببية كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم ومنها ان هذه الأخبار معارضة بما دل
على لزوم طرح خبر الفاسق وجعل احتمال صدقه كالعدم واجيب عنه بانه لا تعارض نظرا الى ان هذه الأخبار لا تدل
على جواز الركون الى خبر الفاسق وتصديقه وانما تدل على استحباب ما روى الفاسق استحبابه وفيه ان هذا وان
لم يكن تصديقا له الا انه مناف لطرح خبر الفاسق وجعل احتمال صدقه كالعدم وظاهر هذه الأخبار الاعتناء باحتمال
صدقه وعدم جعله كالعدم ولهذا لو ورد نظير هذا في الخبر الفاسق الدال على الوجوب لكانت ادلة طرح خبر الفاسق

معارضة له قطعا بل قد عرفت مما ذكرنا ان هذا في الحقيقة عمل بخبر الفاسق وربما يجاب ايضا بان النسبة بينهما عموم من
وجه والترجيح مع هذه الأخبار والتحقيق في الجواب ان دليل طرح خبر الفاسق ان كان هو الاجماع فهو في المقام غير
ثابت وان كان آية النبأ فهي مختصة بشهادة تعليلها بالوجوب والتحريم فلا بد في التعدي عنها من دليل مفقود في
المقام ومنها ان الاخبار بترتب الثواب على العمل المذكور لا يستلزم الاستحباب واجيب بان الثواب لا يكون الا
فيما يرجح فعله على تركه وليس المستحب الا ما كان كذلك وجاز تركه وفيه ان الثواب قد يكون على اتيان الشيء لاحتمال كونه
مطلوبا وراجحا وهذا لا يحتاج في ترتب الثواب الى رجحان آخر غير الرجحان المحتمل وقد ذكرنا سابقا ان هناك شيئين
احدهما اصل محتمل المطلوبية لداعي احتمال كونه مطلوبا وهو معنى الاحتياط وهذا لا يحتاج في ترتب الثواب عليه الى
ورود طلب من الشارع بل يكفي احتمال كون الفعل مطلوبا مع كون الفاعل هو الاحتمال والثاني مجرد اتيان محتمل
المطلوبية لا لداعي احتمال كونه مطلوبا وهو معنى الاحتياط وهذا الاحتياج مردود بملاحظة كون الداعي هو الاحتمال
وهذا لا يترتب الثواب عليه الا اذا ورد الأمر به شرعا لان ترتب الثواب لا يكون في فعل الا اذا كان الداعي عليه
طلبا محققا او محتملا واحتمال الأمر موجود لكنه لم يصر داعيا بالفرض فاذا كان الأمر المحقق غير موجود فلا ثواب
فحاصل الايراد انه كما يمكن ان يكون الأخبار محمولة على الوجه الثاني بان يكون الشارع قد طلب بهذه الأخبار فعل
محتمل المطلوبية فيكون اخباره بالثواب كاشفا عن امره ليكون هذا الثواب المخبر به بازاء موافقة الاستحباب
الذي كشف عنه بيان الثواب كذلك يمكن ان يكون اخباره بالثواب على الوجه الأول ويكون بيانا لما يحكم به
العقل من استحقاق العامل لداعي احتمال المطلوبية الثواب لو جهة ولو على فرض عدم الصدق بما جاء للواقع فيكون
الأخبار مختصا بما اذا فعل الفعل لداعي احتمال المطلوبية بل ربما يدعى ان هذا هو الظاهر من هذه الأخبار
مع تفاوتها في مراتب الظهور فان قوله ع في غير واحد منها ففعله رجاء ذلك الثواب كالصريح في ذلك
وما خلى عن هذا القيد فانما يستفاد منه كون الداعي الى الفعل احتمال المحبوبية من جهة تفريع اتيان الفعل

على البلوغ

على البلوغ بالفاء الذي هو ظاهر في الترتيب فان العمل لا يترتب على البلوغ ولا تأثير للبلوغ فيه على وجه سوى كونه مما
يورثه من القطع او الظن او الاحتمال داعيا الى العمل اللهم الا ان يمنع من دلالة الفاء على ما ذكر من السببية والتأثير بل
هي عاطفة على نحو قوله من سمع الأذان فبادر الى المسجد كان له كذا فالأخبار الخالية عن تعليل الفعل برجاء الثواب
غير ظاهرة في مضمون الأخبار المشتملة على التعليل بل هي ظاهرة في ترتب الثواب على نفس الفعل واللازم من
ذلك كونها مسوقة لبيان استحبابه للمعلوم من ان اتيان محتمل المطلوبية بما هو هو لا يوجب الثواب فالأخبار
بثبوت الثواب عليه بيان لاستحبابه ويؤيد ما ذكرنا فهم الأصحاب القائلين بالتسامح ومنها ان هذه الأخبار
لو نهضت للدلالة على استحباب الشيء بمجرد ورود الرواية الضعيفة لنهضت للدلالة على وجوب الشيء بذلك
لأن الرواية اذا دلت على الوجوب فيؤتى بها ويحكم بكون الفعل طاعة والمفروض ان المستفاد من الرواية كون
طلبه على وجه يمنع من نقيضه فيثبت الوجوب وقد يجاب بانا لم نعمل بالرواية الضعيفة حتى يلزمنا الأخذ بمضمونها
وهو الطلب البالغ حد الالزام والمنع من النقيض وانما عملنا بالأخبار الدالة على استحباب ما ورد الرواية بان فيه
الثواب وهذا منه فيستحب وان كان واجبا على تقدير صدق الرواية في الواقع ولا منافاة بين وجوب الشيء واقعا
واستحبابه ظاهرا والأولى في الجواب هو انا لو قلنا انهم يحكمون بحجية الخبر الضعيف لهذه الأخبار فانا نقول بحجيته في
اصل رجحان الفعل دون خصوصية انه من الندب او الوجوب فان الواجب فيها التوقف والرجوع الى الأصول
العملية كاصالة البراءة وكم من حجة شرعية يتبعض في مضمونها من حيث الأخذ والطرح وهناك ابحاث في بعض الأخبار
التي ذكروها في معنى هذه الأخبار لم نتعرض لها لبعدها وعدم فائدة مهمة في ردها وينبغي التنبيه على امور
الأول انه اذا احتمل الفعل المذكور التحريم احتمالا غير مستند الى رواية او فتوى فقيه فان قلنا بالتسامح من باب
الاحتياط فهو غير متحقق لأن احتمال الحرمة اولى بالمراعاة ولا اقل من مساواته مع احتمال الرجحان في الفعل
اللهم الا ان يقال ان الذي لا يتأتى مع احتمال الحرمة هو الاحتياط بمعنى الأخذ بالأوثق واما قاعدة جلب المنفعة

المحتملة فوقهما على عدم احتمال الحرمة محل نظر اذ الغرض قد يتعلق بخصوص المنفعة المحتملة في الفعل الآن بخلاف الكلام في
الحسن العقلي وحكم العقل باستحقاق من اتى بمحتمل المطلوبية دفع محبوبية الثواب والعقل هنا غير حاكم نعم لو فرض كون
المحبوبية المحتملة على تقدير ثبوتها اقوى من مبغوضية الترك المحتملة فالظاهر ترجيح الفعل ومن هنا ربما يحكم برجحان
فعل ما احتمل وجوبه وكراهته وترك ما احتمل حرمته واستحبابه هذا من حيث قوة المحبوبية واما من حيث ان دفع الضرر
اولى من جلب النفع فلا اشكال في ترجيح لزوم الفعل او الترك واما بناء على اخبار التسامح فالظاهر اطلاقها وعدم تقييدها
بعدم احتمال الحرمة نعم ما اشتمل منها على التعليل برجاء الثواب ظاهر في صورة عدم احتمال التحريم لكنك قد عرفت ان
المعتمد في الاستدلال هو اطلاق غيرها والمطلق هنا لا يحمل على المقيد كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى انصراف تلك الاطلاقات
الى غير صورة احتمال التحريم وعلى الاطلاق ففي صورة احتمال الحرمة فيما وردت الرواية الضعيفة باستحبابه تعارض
استحباب الفعل لاجل الرواية واستحباب الترك لاجل قاعدة الاحتياط والظاهر عدم التعارض بل يحكم بكون
كل من الفعل والترك مستحبا ولا ضير في ذلك كما اذا دل على استحباب شيء دليل معتبر ودل على تحريمه امارة غير
معتبرة كالشهرة مثلا فان فعله من حيث هو مستحب وتركه لداعي احتمال مبغوضيته للمولى انقياد محبوب فلم يتوجه الا
الى الفعل المطلق والترك المطلق ثم لو فرض حكم العقل بان دفع مضرة التحريم المحتملة اولى من جلب منفعة الاستحباب
فحكم الشارع بطلب محتمل التحريم واستحبابه فلا بد من تقييد الاخبار بما عدا صورة احتمال التحريم الثاني هل
يعتبر في الرواية الضعيفة ان تفيد الظن او يكفي فيها ان لا تكون موهومة او لا تعتبر ذلك ايضا وجوه منشأها اطلاق
النصوص والفتاوى وامكان دعوى انصراف النصوص التي هي مستند الفتاوى الى صورة عدم كون مضمون
الرواية موهوما او الى صورة كونه مظنونا والاحتمال الاوسط اوسط الثالث هل يعتبر فيها ان تكون مدونة
في كتب الخاصة ام لا الاقوى الثاني لاطلاق الاخبار وقد حكي عن بعض منكري التسامح الزام القائلين به
بانهم يلزمهم ان يعملوا ابدا بالمتبع ما ورد من النهي عن الرجوع اليهم والى كتبهم وخبر انه ليس برجوع اليهم وتجرد

الرجوع

الرجوع الى كتبهم لاخذ روايات الآداب والاخلاق والسنن مما لم يثبت تحريمه الرابع حكي عن الشهيد الثاني ره انه قال جوز الاكثر
العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ
الضعف حد الوضع والاختلاق أقول المراد بالعمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها
في القلب وترتيب الآثار عليها عدا ما يتعلق بالواجب والحرام والحاصل ان العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء وهذا
امر وجداني لا ينكر ويدخل في القصص حكاية فضائل اهل البيت عليهم السلام ومصائبهم ويدخل في العمل الاخبار
بوقوعها من دون نسبة الى الحكاية على حد الاخبار بالامور الواردة بالطرق المعتبرة بان يقال كان امير المؤمنين ع
يصلي كذا ويفعل كذا ويبكي كذا ونزل على مولانا سيد الشهداء كذا وكذا ثم ان الدليل على جواز ما ذكرنا من طريق العقل
حسن العمل بهذه مع امن المضرة فيها على تقدير الكذب واما من طريق النقل فرواية ابن طاوس ره والنبوي مضافا الى
اجماع الذكرى المعتضد بحكاية ذلك عن الاكثر ولا يجوز ذلك في الاخبار الكاذبة وان كان يجوز حكايتها فان حكاية
الخبر الكاذب ليس كذبا مع انه لا يبعد عدم الجواز الا مع بيان كونها كاذبة وربما يؤيد جواز نقل هذه الاخبار بما دل
على رجحان الاعانة على البر والتقوى وما دل على رجحان الابكاء على سيد الشهداء وان من ابكى وجبت له الجنة وفيه
ان الاعانة والابكاء قد قيد رجحانهما بالاباحة بالاجماع بالسبب المباح فلا بد من ثبوت اباحة السبب من الخارج
حتى يثبت له الاستحباب بواسطة دخوله في احد العنوانين فلا يمكن اثبات اباحة شيء وعدم تحريمه بانه مما يعان به
على البر ولو كان كذلك لكان لادلة الاعانة والابكاء قوة المعارضة لما دل على تحريم بعض الاشياء كالغناء في المراثي
والعمل بالملاهي لاجابة المؤمن ونحو ذلك الخامس هل يلحق الرواية في صيرورتها منشأ للتسامح فتوى
الفقيه برجحان عمل ام لا لا اشكال في الالحاق بناء على الاستناد الى قاعدة الاحتياط واما على الاستناد الى
الاخبار فالتحقيق ان يقال ان كان يحتمل استناده في ذلك الى صدور ذلك من الشارع اخذ به لصدق البلوغ
باخباره واما اذا علم خطاؤه في المستند بان اطلعنا انه استند في ذلك الى رواية لا دلالة فيها فلا يؤخذ به وان

احتمل مطابقته للواقع لان مجرد احتمال الثواب غير كاف بمقتضى الاخبار بل لا بد من صدق البلوغ عن الله تعالى وعن النبي ص
واقل ذلك احتمال صدقه في حكايته والمفروض انا نعلم بان هذا الرجل خاطئ في حكايته فهو نظير ما اذا قال الرجل سمعت عن
النبي ص ان في كذا ثواب كذا مع انا لا نشك انه سمع رجلا اشتبه عليه برسول الله ص واما الاكتفاء بمجرد احتمال انه يكون رسول الله
قال ذلك فهو اكتفاء بمجرد الاحتمال ولا يحتاج الى قيد البلوغ وكذا لو علمنا انه استند في ذلك الى قاعدة عقلية فان
البلوغ منصرف الى غير ذلك ومن ذلك يعلم ان ما حكي من حكم العقل باستحقاق الثواب على فعل مقدمة الواجب لا يصير
منشأ للتسامح لان الظاهر عدم استناده في ذلك الا الى قاعدة عقلية مثل تحسين العقل للاقدام على تهيئة مقدمات
الواجب ومن يظهر ما في ما ذكره المحقق القمي ره في القوانين من امكان كون ذلك منشأ للتسامح واضعف من ذلك
ما ذكره في حاشية منه على هذا الكلام من ان القول بالاستحباب في مثل المقام يستلزم تداخل الاحكام السادس ان
المشهور الحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليلها ولا اشكال فيه بناء على الاستناد الى قاعدة الاحتياط واما
بناء على الاستناد الى الاخبار فلا بد من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهة والا فمورد الاخبار ظاهر الاختصاص
بالفعل المستحب فلا يشمل ترك المكروه الا ان يدعى عموم لفظ الفضائل من النبوي بل عموم لفظ الشيء في غيره
للفعل والترك فتأمل مضافا الى ظهور اجماع الذكرى وصريح اتفاق الوسائل بل صريح معاقد الاتفاق بناء على
ان السنة تشمل ترك المكروه مضافا الى الظهور في الاجماع المركب السابع قيل ان المستفاد من الاخبار هو اعطاء
الثواب لمن بلغه الرواية بالثواب فيلزم الاقتصار على مدلولها فافتاء المجتهد باستحبابه مطلقا مشكل نعم للمجتهد
ان يورد الحديث ثم يفتي بان من عمل بمقتضاه كان له اجر انه يستحق حصوله وفيه اولا ما عرفت من ان الاخبار
المتقدمة انما دلت على جواز العمل بالاخبار الضعيفة في السنن فالاخبار الضعيفة في مقام الاستحباب بمنزلة
الصحاح وح فلا بأس بنقل المجتهد لمضمونها وهو الاستحباب المطلق فيكون بلوغ الرواية الى المجتهد منشأ على
مدرك الحكم لا قيد الموضوع وثانيا انه لو سلمنا عدم دلالة تلك الاخبار الا على استحباب الفعل في حق من بلغه

على

على خبر ما بلغ لمن بلغ لكن نقول قد عرفت ان امثال هذه المسائل مسائل اصولية ومرجع المجتهد في الاحكام الشرعية دون المقلد
فالقيود المأخوذة في موضوعها انما يعتبر اتصاف المجتهد بها دون المقلد الا ترى ان المعتبر في استصحاب الحكم كون المجتهد
شاكا في بقاء الحكم وارتفاعه والمعتبر في الاحتياط كون المجتهد شاكا في المكلف به وكذا الكلام في البراءة والتخيير والترجيح
وذلك ان هذه القيود يتوقف تحققها اثباتا ونفيا على مراجعة الادلة وبذل الجهد واستفراغ الوسع فيها وكل ذلك
وظيفة المجتهد فكانه بفعل ذلك كله من طرف المقلد فيسقط الاجتهاد عنه بفعله وهذا بخلاف القواعد الفرعية الفقهية
فان القيود المأخوذة في موضوعها نظير القيود المأخوذة في الاحكام الواقعية كالحضر والسفر والصحة والمرض يشترك
فيها المجتهد والمقلد فمن دخل في الموضوع يثبت له ومن خرج فلا كما لا استصحاب في الاحتياط والبراءة والتخيير في الشبهة
الموضوعية في الامور الخارجية وقد عرفت سابقا وستعرف ان اثبات بلوغ الثواب على وجه لا يعارضه بلوغ العقاب
او ثبوته ليس من وظيفة المقلد واما ثالثا فلانا لو سلمنا كون بلوغ الثواب قيدا للموضوع الحكم الفرعي بان يناط
الحكم بالاستحباب به وجودا وعدما بالنسبة الى المجتهد والمقلد لكن نقول ان افتاء المجتهد بالاستحباب في امكان انما
بما لم يدل عليه دليل الاستحباب لان الغرض اختصاصه بمن بلغه الثواب الا ان هذا مما لم يترتب عليه ثمرة عملية
ولا يوجب وقوع المقلد في خلاف الواقع اذ المقلد حين العمل يعتمد على فتوى المجتهد فهذه الفتوى محققة لموضوع
حكم العقل والنقل فيه باستحقاق الثواب حيث ان المقلد انما يأتي بالفعل رجاء الثواب وفي هذا الجواب نظر لا يخفى
الثامن هل يجوز للمقلد ان يعمل بقاعدة التسامح اذا اخذها تقليدا من المجتهد او حكم عقله بها بناء على
الاستناد فيها الى الاحتياط ام لا الظاهر من بعض الاواخر والتحقيق ان قاعدة التسامح كما عرفت سابقا مسألة
اصولية يرجع اليها المجتهد في اثبات الاستحباب ودعوى جواز رجوع المقلد اليها اذا اتكل تشخيص الموضوع
بان يفهم دلالة الرواية الضعيفة وسلامتها عن المعارضة ببلوغ الحرمة او ثبوتها بدليل معتبر ويفهم على تقدير المعارضة
ترجيح دليل احدهما على الآخر من حيث قوة الدلالة او وجود الجابر الى غير ذلك مدفوعة بجوازه ذلك في سائر القواعد

الأصولية مثل العمل بالأصول في الأحكام الشرعية بل العمل بالأدلة الشرعية مثل الكتاب بأن يفهم دلالتها وسلامتها عن المعارض
كما لا يخفى فالأولى عدم جواز رجوع المقلد إليها إلا في طائفة من الموارد التي يعلم المجتهد بعدم ثبوت الحرمة فيها وثبوت الأخبار
الصحيحة الواضحة الدلالة الموجبة من المجتهد وقوع المقلد في خلاف الواقع لكن العمل بالقاعدة حتى في هذا جائز بعد تقليد المجتهد
في تحقيق شروطها وانتفاء موانعها التاسع إذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب أو الحرمة فقد عرفت في أصل المسألة
لجواز الحكم بالاستحباب والكراهة للأخبار وإن قلنا بدلالتها على العمل بالروايات الضعيفة في السنن لأن التبعيض في
مدلولات الحجج الظاهرية أخذا وطرحا ليس ببديع فنحكم في الفعل المذكور بأن في فعله أو في تركه الثواب للأخبار ولا نحكم
بثبوت العقاب على خلافه لأصالة البراءة وعدم حجية الضعاف في الوجوب والحرمة وكان هذا مقصود الفقهاء
وإن اشتهر عن عباراتهم حيث يقولون بعد ذكر الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب أن الرواية ضعيفة فلتحمل على الاستحباب
وحيث أن هذه العبارة تصريح بالحمل على الاستحباب مع ضعف الرواية طعن عليهم بأن ضعف الرواية كيف يصير قرينة
للحمل على الاستحباب وأنت خبير بأن هذا شيء غير معقول لا يصدر عن عاقل فضلا عن الفحول فمرادهم كما عن صريح
شارح الدروس ره هو أن الحكم بالنسبة إليها الاستحباب وأما معنى حمل الرواية على الاستحباب فهو أن يؤخذ بمضمونها
من حيث الثواب دون العقاب فكأن قد ألغيت دلالتها على اللزوم وعدم جواز الترك تنزيلا للغير المعتبر منزلة العدم
العاشر إذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب وورد دليل معتبر على عدم استحبابه ففي جواز الحكم بالاستحباب
من جهة الرواية الضعيفة وجهان بل قولان صرح بعض مشايخنا بالثاني لأن الدليل المعتبر بمنزلة القطع فلابد من
التزام عدم استحبابه وترتيب آثار عدم الاستحباب عليه كما لو قطع بعدم الاستحباب وفيه أن الالتزام بعدم
الاستحباب ليس إلا من جهة بناء على حجية ذلك الدليل المعتبر وهو معارض بالأخبار المتقدمة وإن سلمنا أنه
لا يثبت حجية الخبر الضعيف بل مجرد استحباب ما بلغ عليه الثواب إذ لا مدخل لهذا التعبير في المعارضة فإن معنى
حجية الخبر الصحيح تنزيله منزلة الواقع ولا معنى لذلك إلا جعل مضمونه أعني عدم الاستحباب كما الكلف في مرحلة

الظاهر

الظاهر ومضمون تلك الأخبار جعل الاستحباب كذلك في الظاهر وأما تنزيل هذا الدليل المعتبر منزلة القطع في
عدم جواز العمل بتلك الأخبار في مقابله فهو ضعيف جدا لأن الأخبار المتقدمة من جهة اختصاصها كالفتاوى
بغير صورة القطع لا تجري في صورة القطع فكأن الشارع قال من بلغه الثواب على عمل ما لم يقطع بكذبه فيستحب
له ذلك العمل والدليل المعتبر إنما هو بمنزلة القطع بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بالقطع لا بالنسبة إلى
الأحكام المترتبة على صفة القطع كيف ولو كان كذلك لم يحسن الاحتياط مع وجود الدليل المعتبر لأنه بمنزلة
القطع الذي لا احتياط معه وكذا لو نذر أحد أن يصوم مادام قاطعا بمجيء زيد فزال قطعه بقيام دلالة
الدليل المعتبر لأنه بمنزلة القطع الذي لا احتياط معه كالاستصحاب في البينة عليها فإنه لا ينبغي التأمل في عدم وجوب
الصوم والسر في ذلك أن الشارع نزل المظنون بالأدلة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع به في ترتيب عليه
آثار الواقع ونزل المحتمل المقابل للمظنون بمنزلة غير الواقع المقطوع بعدمه لأنه نزل صفة الظن منزلة صفة
القطع ونزل نفس احتمال المرجوح منزلة القطع بالعدم فالتنزيلات الشرعية في الأدلة الغير العلمية بالنسبة
إلى المدرك لا الإدراك فالتسامح والاحتياط وعدم وجوب الصوم في الأمثلة المذكورة تابعة لنفس
الاحتمال وعدم القطع لا يرتفع بما دل على اعتبار الأدلة الظنية ولذا لا ينكر الاحتياط مع قيام الأدلة المعتبرة
والعجب ممن أنكر التسامح في المقام مع أنه يتمسك لإثباته بقاعدة الاحتياط فالتحقيق أن التسامح في المقام
من باب الاحتياط بل أمر هو إجماعي ظاهرا وأما من باب الأخبار فمقتضى إطلاقها ذلك أيضا إلا أن يدعى انصرافها
إلى غير ذلك ولا شاهد عليه فيقع التعارض بين هذه الأخبار وأدلة حجية ذلك الدليل لا نفيه لاختلاف
الموضوع ومقتضى القاعدة وإن كان هو التساقط إلا أن الأمر لما دار بين الاستحباب وغيره صدق
بلوغ الثواب ولو من جهة أخبار بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحا فإن قلت أخبار بلوغ الثواب لا يعم
نفسها قلنا أنه مع غير معقول إلا أن المناط منقح فلا يقدح عدم عموم اللفظ لعدم تعقله فافهم فالقول بالتسامح

قوي جدا الحادي عشر لو ورد رواية ضعيفة بالاستحباب وأخرى بعدمه فلا إشكال في التسامح لأن الخبر الضعيف
ليس حجة في عدم الاستحباب فوجوده كعدمه ومنه يعلم أنه لو كان الدال على عدم الاستحباب أخص مطلقا من الدال على
الاستحباب فلا يحمل هنا المطلق على المقيد ولا العام على الخاص لأن دلالة الخبر الضعيف على الاستحباب أخص مطلقا
من الدال على الاستحباب مطلقا أو في بعض الموارد كالعدم الثاني عشر لو ورد رواية بالوجوب أو الاستحباب
وأخرى بالحرمة أو الكراهة فلا إشكال في عدم جريان التسامح من باب الاحتياط كما لا يخفى إلا إذا بنينا على ترجيح احتمال
الحظر كراهة أو تحريما على احتمال المحبوبية وجوبا أو استحبابا أو تقديم احتمال اللزوم فعلا أو تركا على غيره وأما من
جهة الأخبار فالظاهر أيضا عدم التسامح لأن كلا من الفعل والترك قد بلغ الثواب عليهما وظاهر الروايات استحباب
كل من الفعل والترك وهو غير ممكن لأن طلب الفعل والترك قبيح لعدم القدرة على الامتثال وصرف الأخبار إلى استحباب
أحدهما على وجه التخيير موجب لاستعمال الكلام في الاستحباب العيني والتخييري مع أن التخيير بين الفعل والترك
في الاستحباب لا يحصل له معنى فيتعين خروج هذا الفرض عن عموم الأخبار مضافا إلى انصرافها بشهادة العرف إلى غير
هذه الصورة الثالث عشر لو علم استحباب شيء وتردد بين شيئين فلا إشكال في استحباب المتيقن إذا كان
بينهما قدر متيقن ولا فيهما إذا جمع بينهما إذا كانا متباينين ولم يكن قدر متيقن وإنما الكلام في استحباب
إذا ورد رواية ضعيفة أو فتوى فقيه وفي استحباب أحد المتباينين فمثال الأول ما إذا ورد رواية أو فتوى
باستحباب الزيارة الجامعة ولو مع عدم الغسل وباستحباب النافلة ولو إلى غير القبلة وزيارة عاشوراء فقد بعض
الخصوصيات ومثال الثاني ما إذا ورد المسح المستحب بثلاثة أصابع بين أن يكون طولا أو أن يكون عرضا وكان
على كل منهما رواية أو فتوى فهل في الاقتصار على أحدهما ثواب من باب التسامح والكلام قد يقع من باب الاحتياط
وقد يقع من باب الأخبار أما من باب الاحتياط فالظاهر أن الإتيان بالفرد المشكوك في الأول بأحد المحتملين في
الثاني لاحتمال مصادفته لرضاء المولى لا يخلو عن رجحان وإن كان دون رجحان الإتيان بالمتيقن في الأول والجمع

بين المحتملين

بين المحتملين في الثاني لاستقلال العقل بالفرق بين من لم يتعرض للامتثال رأسا وبين من تعرض له بإتيان المحتمل كما أن الإقدام
على المحتمل المبغوضية لا يخلو عن مرجوحية وإن لم يجمع بين محتملاته ثم لا يسمى هذا احتياطا لأن الاحتياط لغة وعرفا هو
إحراز المقصود الواقعي سواء كان دفع ضرر أو جلب نفع ويعبر عنه بالأخذ بالأوثق وهو لا يتحقق إلا إذا انحصر المحتمل
في المأتي به بأن يكون الواقع محتمل سواء كان في محتمل المحبوبية أو المبغوضية مع عدم العلم الإجمالي ويسمى بالشك في التكليف
وإذا جمع بين المحتملات كما في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وهذان القسمان مشتركان في استحقاق الفاعل
ثواب الامتثال القطعي أما الثاني فلأنه حصل القطع بالامتثال وأما الأول فلأنه أيضا حصل القطع به على فرض ثبوته
واقعا وأما الاقتصار في القسم الثاني على أحد المحتملات فهو دون القسمين في الرجحان ومنع رجحانه لكون الاقتصار
على أحد المحتملات كاشفا عن عدم كون الداعي له هو تحصيل رضا المولى إذ لو كان هو الداعي لدعاه إلى تحصيل اليقين
بالجمع بين المحتملات مكابرة للوجدان الحاكم بحسن التعرض للامتثال عكس التعرض للمخالفة وأما الكلام في
استحباب هذا المحتمل من جهة الأخبار فالتحقيق فيه التفصيل بين ما كان من القسم الأول وهو الفرد المشكوك
وما كان من القسم الثاني أعني المتباينين فتشمل الأخبار الأول دون الثاني لأنه إذا وردت رواية باستحباب
مطلق الزيارة الجامعة فهاهنا أفراد يصدق بلوغ الثواب على هذا المطلق بمجرد ورود رواية أخرى على التقييد
لا يمنع استحباب المطلق المعروف في الأمر الحادي عشر من أن المطلق في الأخبار الضعيفة لا يحمل على المقيد فيها
لعدم حجية الخبر الضعيف في نفي الاستحباب بل لو فرض رواية معتبرة على التقييد في المطلق المستلزم للدلالة
على عدم استحباب ما عدا محل القيد فقد عرفت في الأمر العاشر قوة جريان التسامح فيه أيضا وأما أحد محتملي
المتباينين فهو وإن صدق عليه بعد ورود رواية باستحبابه أنه ما بلغ عليه الثواب إلا أن المحتمل الآخر
أيضا كذلك فإن حكم بثبوت استحبابهما معا فهو خلاف الإجماع وإن حكم بثبوت استحباب أحدهما دون الآخر
فهو ترجيح بلا مرجح والتخيير مما لم يدل عليه الكلام هذا مع وضوح أن الأخبار منصرفة بشهادة فهم العرف

الى الشبهة الابتدائية دون الناشئة من العلم الاجمالي واما في القسم الاول فالمعلوم الاجمالي حيث دار بين المطلق والمقيد فيكون استحباب المقيد قطعيا والشك في استحباب المطلق بما هو فيتسامح فيما ورد في استحبابه فتبقى هنا شئ وهو انا انما حكمنا في القسم الاول بمجرد استحباب الفرد المشكوك واما اثبات كون امتثال الكلي المامور به المردد بين المطلق والمقيد بحيث يترتب عليه احكام ذلك الكلي فلا مثلا اذا ورد الامر بنوافل الظهر او صلوة جعفر فشككنا في اشتراط فيها القبلة ام لا وورد رواية ضعيفة او فتوى فقيه في عدم اشتراطها بالقبلة فالفرد المأتي به على خلاف القبلة لا يحكم عليها بانها صلوة جعفر ولا ان الذمة برئت من نوافل الظهر بل ولا بين الاوامر القطعية المتعلقة بمطلق الصلوة فان استحباب مطلق فضل تلك الاجزاء ولو على خلاف القبلة لا يستلزم الخروج عن عمومات الصلوة او خصوصاتها ومنه يظهر ان نية امتثال تلك الاوامر القطعية بهذا الفرد المشكوك تشريع محرم وهذا هو السر في انهم لا يتسامحون في شروط الماهيات المخترعة واجزائها بل يلتزمون فيها بالمتيقن فيتمسكون بان العبادات توقيفية كما ذكره ذلك في جواز النافلة الى غير القبلة وفي جواز النافلة مضطجعا ومستلقيا في حال الاختيار ونحو ذلك فتامل فمعنى التسامح الذي ذكرنا في هذا المقام انه اذا ورد استحباب مطلق واستحباب مقيد بحيث يلزم منه نفي استحباب المطلق فحكم باستحباب المطلق ولو في ضمن غير المقيد لكن لا يحكم بكون امتثال الامر الطلبي ثبت في المقام مرددا بين المطلق والمقيد فافهم واغتنم

الرابع عشر قد يجري في لسان بعض المعاصرين تعميم التسامح في الدلالة نظير التسامح في السند بتسليم في الدليل المعتبر من حيث السند لا الدلالة ضعيفة فيثبت بها الاستحباب تسامحا وفيه نظر فان الاخبار مختصة بصورة بلوغ الثواب بسماعه فلا بد ان يكون البلوغ والسماع ومع ضعف الدلالة لا بلوغ ولا سماع نعم قاعدة الاحتياط جارية لكنها لا تختص بالدلالة الضعيفة بل يجري في صورة اجمال الدليل واحتمال المطلوبية

الخامس عشر اذا ثبت استحباب شئ بهذه الاخبار فيصير مستحبا كالمستحبات الواقعية يترتب عليه ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية والوضعية والمحكي عن الذخيرة انه قال بعد ذكر انه يمكن ان يتسامح في ادلة السنن بالاخبار المذكورة قال لكن

ذكر

لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه امر شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى كلامه اقول كانه حمل الاخبار على عنوان الاحتياط حتى لا يكون الفعل المحتمل في ذاته محبوبا بل المحبوب هو الفعل مع كون الداعي اليه هو احتمال المحبوبية اذ الاستحباب القطعي الحاصل من تلك الاخبار وح فالحق ما ذكر لان الفعل مع قطع النظر عن كون الداعي عليه هو رجاء ادراك مطلوب المولى ليس محبا لا عقلا ولا شرعا ومع القيد المذكور لم يتعلق به طلب شرعي يكون اتيانه امتثالا لذلك الطلب الشرعي المعروف مضافا الى ان الفعل المقيد بذلك القيد بما انه موجب لاستحقاق الثواب لا باعتبار صدور امر فيه فح فالاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات لا يترتب عليه لكن قد عرفت ان الاخبار في مقام اثبات الاستحباب الشرعي لنفس العمل المحبوبية من حيث هو وح فهو كالمستحبات الواقعية

السادس عشر يجوز العمل بالروايات الضعيفة في افضلية مستحب من مستحب اخر اما على قاعدة الاحتياط فواضح لان طلب المزية المحتملة في احدهما محبوب عقلا واما على الاخبار فلان مرجع افضلية احدهما الى استحباب تقديم الفاضل على المفضول في الاختيار عند التعارض فيشمله الاخبار مضافا الى عموم قول الذكرى ان اخبار الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم ومن هنا يظهر وجه المسامحة في كراهة العبادات بمعنى قلة الثواب واما لو حملنا الكراهة فيها على مجرد المرجوحية من دون نقص الثواب بناء على ان المكروه من العبادات كالمحبوب الذي لا ينقص قيمته عن الصحيح كما حكى عن بعض ففيه اشكال ولو حملنا الكراهة على المعنى الاصطلاحي فلا اشكال الا في التسامح

السابع عشر هل يجوز التسامح في الرواية الغير المعتبرة الدالة على تشخيص مصداق المستحب او فتوى الفقيه بذلك فاذا ذكر بعض الاصحاب ان هودا او صالحا على نبينا وآله وعليهما السلام مدفونان في هذا المقام المتعارف في وادي السلام فهل يحكم باستحباب اتيان ذلك المقام لزيارتهما والحضور عندهما ام لا وكذا اذا ورد رواية بدفن راس مولينا سيد الشهداء عليه السلام عند راس امير المؤمنين عليه السلام فهل يستحب زيارته بالخصوص ام لا وكذا لو اخبر عادل واحد بكون هذا المكان مسجدا او مدفنا لنبي او ولي فالتحقيق ان يقال بعد عدم الاشكال

في الاستحباب العقلي من باب الاحتياط وجلب المنفعة المحتملة ان الاخبار وان كانت ظاهرة في الشبهة الحكمية اعني ما اذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب لا لموضوعه الا ان الظاهر جريان الحكم في محل الكلام بتنقيح المناط اذ من المعلوم انه لا فرق بين ان يعتمد على خبر الشخص في استحباب الفعل الفلاني في هذا المكان لبعض مسجد الكوفة وبين ان يعتمد عليه في ان هذا المكان هو المكان الفلاني الذي علم انه يستحب فيه العمل الفلاني مضافا الى امكان ان يقال ان الاخبار بالموضوع مستلزم للاخبار بالحكم بل قد يكون الغرض منه هو الاخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص والحاصل ان التسامح اقوى نعم لو رتب على الخبر المذكور حكم اخر غير الاستحباب فلا يترتب عليه المعروف فلو ثبت كيفية خاصة للزيارة من القريب بحيث لا يجوز في البعيد فلا يجوز لان الثابت من الرواية استحباب حضور هذا المكان لكون الشخص مدفونا فيه وكذا استحباب الصلوة في المكان الذي يقال انه المسجد ولا يجب ازالة النجاسة عنه ولا يجوز الاعتكاف فيه الى غير ذلك مما هو واضح من المطالب المتقدمة

الثامن عشر قد عرفت ان حرمة التشريع لا يزاحم هذا الاستحباب سواء قلنا به من باب الاحتياط ام قلنا به من باب الاخبار لان موضوع التشريع منتف على التقديرين لكن هذا في التشريع العام واما التشريع الخاص بان يحكم الشارع بعدم مشروعيته عنوان الخصوص كان ينفي الصوم في السفر بقوله لا صيام في سفر وليس البر الصيام في السفر ونحو ما دل على نفي الوتر في النوافل يعني صلوة ركعة واحدة وقوله لا تطوع في وقت فريضة او لا صلوة لمن عليه صلوة وقوله لا صلوة الا الى القبلة فالظاهر عدم جريان التسامح فيها الا لورود الدليل المعتبر على عدم استحباب الفعل المعروف من ان هذا لا يمنع التسامح سيما على قاعدة الاحتياط وجلب المنفعة المحتملة بل لان المستفاد من هذه الادلة الخاصة هو ان امتثال مطلقات اوامر هذه العبادات لا يتحقق بدون ذلك الشرط ومع ذلك فالمانع المعروف من ان الاخبار الضعيفة لا تثبت الماهيات المخترعة التوقيفية فالصائم في السفر لا يجوز له ان ينوي الصوم لداعي امتثال اوامره وكذا النافلة في وقت الفريضة او ممن عليه القضاء

التاسع عشر ظاهر الاصحاب عدم التفصيل في مسئلة التسامح بين ان يكون الفعل من ماهيات العبادات المركبة المخترعة وبين ان يكون من غيرها الا ان الاسـ

الكيفية

١۴٠